اتحاف السادة المتقين

بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامـة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأثابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبيــه

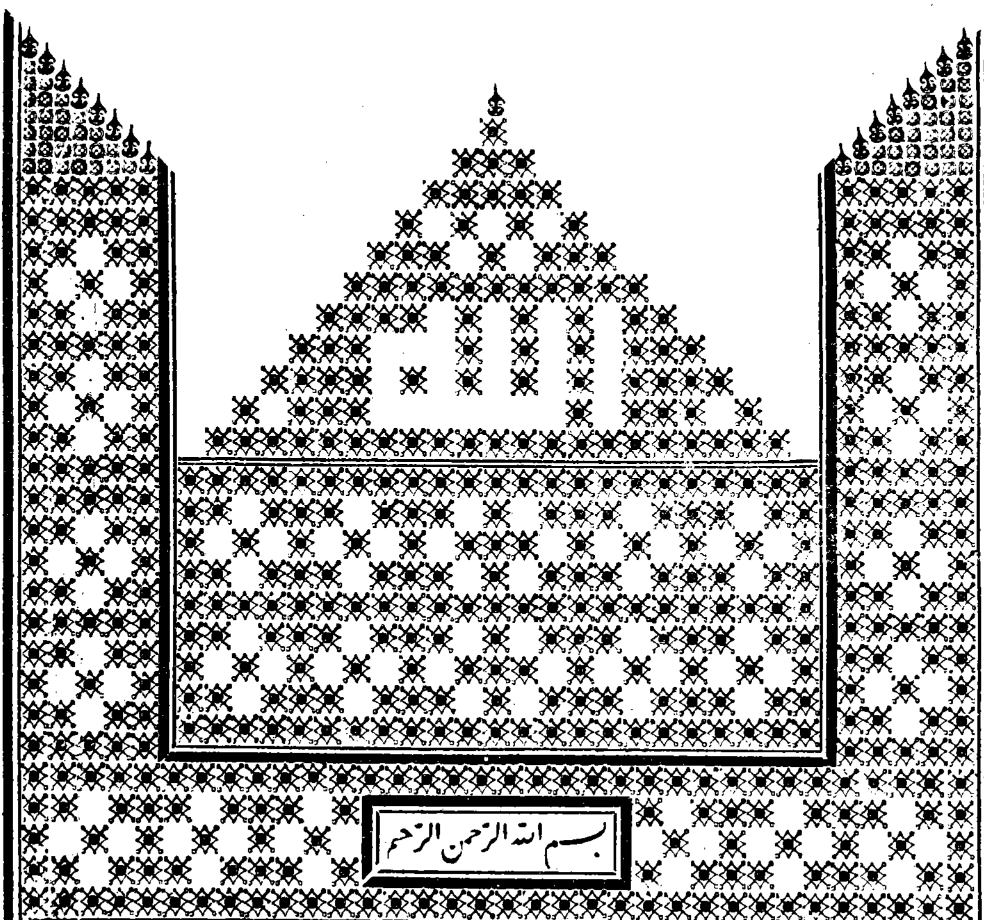
حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه فتتميماً للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الاحياء للأستاذ الفاضل العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الاحيا تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على بعض مواضع من الاحيا وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتن الاحيا بآخره وفصل بينهما بجلية .

الجزء الثاني

١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان



وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتى الحمد * سبحان
من تعالى فى أزل الازل * فلا يزال ليس له قبل وليس له بعد * فهو الاول بلا أولية * والآخر بلا آخرية
وصلواته وتسليماته على عبده الذى بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة
من العبيد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحميد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأبيد * آمين (وبعد) فهذا
شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثانى من كتاب احياء علوم الدين * للامام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى
الطوسى رحمه الله تعالى المتكفل لبيان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية
العلية * التى هى غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفى تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين * استمددت
فى تفصيل مجملها وايضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة فى طريقتى امامى السنة والهدى وبدرى
المعالى فى سماء الاهتداء والاقتدا * الامام أبى الحسن الاشعرى والامام أبى منصور الماتريدى مستعينا
بحول الله وقوته * متوكلا عليه راجيا حسن معونته * انه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدير * وهذا تفصيل
أسامى الكتب المشار اليها * ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهى سوى ما ذكر بيانه فى مقدمة شرح
كتاب العلم فمن كتب الاشاعرة كتاب الاسماء والصفات للامام أبى منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد
التميمى البغدادى وهو أجمع كتاب رأيته فى الفن وكتاب السنة للامام أبى القاسم هبة الله بن الحسن
الطبرى اللالكائى والتذكرة القشيرية للامام أبى نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيرى والمدخل
الاوسط الى علم الكلام للامام أبى بكر محمد بن الحسن بن فورك والكافى فى العقد الصافى للامام الفقيه أبى
القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكاف النيسابورى وعمدة العقائد والفوائد باثبات الشواهد للامام
يوسف بن ذوناس الفندلاوى المالكى ومعتقد أهل السنة والجماعة للامام ركن الاسلام أبى محمد عبد الله بن
يوسف الجوينى واعتقاد أهل السنة للامام زين الاسلام أبى القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى

وتحرير

وتحرير المطالب فى شرح عقيدة ابن الحاجب لمحمد بن عبد الرحمن البكى قاضى الجماعة بتونس ولمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة للامام الحرمين وشرحه للامام شرف الدين بن التلمسانى وشرح الكبرى للشريف أبى عبد الله محمد بن يوسف السنوسى وحاشية العلامة أبى الوفاء الحسن بن مسعود اليوسى عليه ومختصر شرح السنوسى على الجزائرية لابن تركى وهداية المريد شرح جوهرة التوحيد للبرهان اللقانى والحاشية على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمى والعقيدة للامام أبى اسحق الشيرازى صاحب التنبيه والعقيدة للامام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهى عقيدة صغيرة الحجم فى نحو ورقة وشارحها الفه بمكة فى رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة سماه منار سبل الهدى فى مجلد ومشكاة الانوار وكيمياء السعادة والمقصد الاسنى فى معانى أسماء الله الحسنى والمعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال والجام العوام فى علم الكلام والاربعين فى أصول الدين سبعتهم للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازى ومحجة الحق ومنجاة الخلق لابى الخير أحمد بن اسمعيل الطالقانى القزوينى وتبيين كذب المفترى على الامام أبى الحسن الاشعرى للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدية شرح عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى لابى المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوى الحنفى وشرح العقائد النسفية لمؤلفه الامام نجم الدين عمر بن محمد النسفى وللامام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفى والامام شهاب الدين أحمد بن أبى المحاسن الطيبى الاسدى الحنفى وللامام الكستلى والامام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى وحاشية أحمد بن موسى الخيالى عليه وكتاب المسايرة للكمال بن الهمام مع شرح تلميذه ابن أبى شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا على القارى ونظم الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد الرحيم بن على الرومى واشارات المرام من عبارات الامام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للامام وشرحها والعمدة للامام ناصر الحق نور الدين أبى المحامد أحمد بن محمود الصابونى البخارى وهو غير عمدة النسفى وشرح بحر الكلام للبخارى وتلخيص الادلة للصفار وغير هؤلاء مما سيأتى التصريح بالنقل عنها فى مواضع من هذا الكتاب

(مقدمة وفيها فصول الفصل الاول فى ترجمة امامى السنة أبى الحسن الاشعرى وأبى منصور الماتريدى)

فأما أبو الحسن الاشعرى فهو الامام الناصر للسنة امام المتكلمين على بن اسمعيل بن أبى بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الاشعرى واسم أبى موسى عبد الله بن قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر فى كتاب تبيين المفترى على أبى الحسن الاشعرى وأبو عبد الله الذهبى فى تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب فى التاريخ ثم التاج السبكى فى الطبقات والعماد بن كثير الحافظ فى الطبقات أيضا ما بين مطول ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى شيخ المعتزلة ثم فارقه لمنام رآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى فى الدار الآخرة بالابصار وان العباد يخلقون أفعالهم وها أنا تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع فى الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجى أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبى خليفة الجمحى وسهل بن سرح ومحمد ابن يعقوب المقرى وعبد الرحمن بن خلف الضبى البصريين وروى عنهم كثيرا فى تفسيره وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموجز وهو فى ثلاث مجلدات كتاب مفيد فى الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الاسلاميين وكتاب الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد الى ان توفى وكان يجلس فى أيام الجمعات فى حلقة أبى اسحق

المروزى الفقيه فى جامع المنصور وممن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائى وأبو الحسن الباهلى وبندار بن الحسن الصوفى وأبو الحسن على بن محمد بن مهدى الطبرى وهؤلاء الاربعة أخص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبى بكر الباقلانى وهو مالكى كما صرح به عياض فى المدارك والباهلى شيخ الاستاذين أبى اسحق الاسفراينى وأبى بكر بن فورك وشيخ الباقلانى أيضا الا انه أخص بابن مجاهد والاستاذان أخص بالباهلى ومن الآخذين عن الاشعرى الاستاذ أبو سهل الصعلوكى وأبو بكر القفال وأبو زيد المروزى وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازى وزاهر بن أحمد السرخسى والحافظ أبو بكر الجرجانى الاسماعيلى والشيخ أبو بكر الاودنى والشيخ أبو محمد الطبرى العراقى وأبو جعفر السلمى النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهلم جرا فهم كثيرون على طبقاتهم وأما اجتهاد الشيخ فى العبادة والتأله فأمر غريب ذكر بندار خادمه انه مكث عشرين سنة يصلى الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبى بردة على نسله قال وكانت نفقته فى كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى كنت فى جنب أبى الحسن الباهلى كقطرة فى البحر وسمعته يقول كنت أنا فى جنب أبى الحسن الاشعرى كقطرة فى البحر وقال القاضى الباقلانى أحسن أحوالى ان أفهم كلام أبى الحسن الاشعرى وقال ابن السبكى ومن أراد معرفة قدر الاشعرى وان يمتلئ قلبه من حبه فعليه بكتاب تبيين المفترى للحافظ أبى القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيا على الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس ان الشيخ كان مالكى المذهب وليس ذلك بصحيح انما كان شافعيا تفقه على أبى اسحق المروزى نص على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك فى طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الاسفراينى فيما نقله الشيخ أبو محمد الجوينى فى شرح الرسالة والمالكى هو القاضى أبو بكر الباقلانى شيخ الاشاعرة اه قلت والذى قال انه مالكى المذهب جماعة منهم القاضى عياض فذكره فى طبقاتهم فى كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد الكلاعى اليورقى وهو من أئمة المالكية فانه صرح فى ترجمة الشيخ بانه كان مالكى المذهب فى الفروع وحكى انه سمع الامام زافع الحمال يقول ذلك هكذا نقله الذهبى قال ابن السبكى وقد وقع لى ان سبب الوهم فيه ان القاضى أبا بكر كان يقال له الاشعرى لشدة قيامه فى نصرة مذهب الشيخ وكان مالكيا على الصحيح الذى صرح ابن السمعانى فى القواطع وغيره من النقلة الاثبات ورافع الحمال قرأ على من قرأ على القاضى فأظن اليورقى سمع رافعا يقول الاشعرى مالكى فتوهمه يعنى الشيخ وانما يعنى رافع القاضى أبا بكر هذا ما وقع لى ولا أشك فيه واليورقى رجل معتزلى بعيد الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم كلام الشيخ أبى محمد الجوينى عن الاستاذ أبى اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد فى عصر الاستاذ أخبر منه بحال الشيخ الا ان يكون الباقلانى اه وهذا الذى ذكره آخره مسلم ولكن توجيهه لكلام رافع مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبين يفتى بهما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحة فتأمل وقال ابن كثير ذكروا للشيخ أبى الحسن الاشعرى ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التى رجع عنها لامحالة الحال الثانى اثبات الصفات العقلية السبعة وهى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك والحال الثالث اثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهى طريقته فى الابانة التى صنفها آخرا وشرحها الباقلانى ونقلها ابن عساكر وهى التى مال اليها الباقلانى وامام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين فى أواخر أقوالهم والله أعلم واختلف فى وفاته على

أقوال فقال الاستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن ابراهيم القراب وأبو محمد بن حزم انه مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة نيف وثلاثين وقيل سنة عشرين والاول أشهر قلت وصححه ابن عساكر * وأما الامام أبو منصور الماتريدى فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفى المتكلم وماتريد ويقال ماتريت بالمثناة الفوقية بدل الدال فى آخره محلة بسمرقند أو قرية بها ويلقب بامام الهدى وترجمه الامام المحدث محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا القرشى الحنفى فى الطبقات المسمى بالجواهر المضيئة والامام مجد الدين أبو الفدى اسمعيل بن ابراهيم ابن محمد بن على بن موسى الكنانى البلبيسى القاهرى الحنفى فى كتاب الانساب كل منهما على الاختصار وكذا يوجد بعض أحواله فى انتساب كتب المذهب وحاصل ماذكروه انه كان اماما جليلا مناضلا عن الدين موطدا لعقائد أهل السنة قطع المعتزلة وذوى البدع فى مناظراتهم وخصمهم فى محاوراتهم حتى أسكتهم تخرج بالامام أبي نصر العياضى وكان يقال له امام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الادلة للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لايوازيه فيه كتاب بل لايدانيه شئ من تصنيف من سبقه فى ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الاشعرى بقليل وقبره بسمرقند كذا وجد بخط الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفى ووجدت فى بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود وبالانصارى فى نسبه فان صح ذلك فلاريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة ومحيي الشريعة كما أن كنيته تدل على ذلك أيضا ووجدت فى كلام بعض الاجلاء من شيوخ الطريقة انه كان مهدى هذه الامة فى وقته ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجانى صاحب الفرق والتمييز واما شيخه المذكور أبو نصر العياضى الذى تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصارى الفقيه السمرقندى ذكره الادريسى فى تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه لعلمه وورعه وجلادته وشهامته الى ان استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدى وله ولدان فقيهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدى نصير بن يحيى البلخى ويقال نصر بكرامات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدى محمد بن مقاتل الرازى قاضى الرى ترجمه الذهبي فى الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره فى الباب السادس من كتاب العلم فى قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزجانى وأبو نصر العياضى ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجانى وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخى وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعتهم عن الامام أبي حنيفة قال ابن البياضى من علمائنا وليس الماتريدى من أتباع الاشعرى لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظن لان الماتريدى مفصل لمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الاشعرى مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين واظهاره كما فى التبصرة النسفية وكيف لا وقد سبقه أيضا فى ذلك الامام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب وأصحاب ومخالفات للحنفية لاتبلغ عشر مسائل كما فى سير الظهيرية والامام أبو العباس أحمد بن ابراهيم القلانسى الرازى وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الامام ابن فورك كتاب اختلاف الشيخين القلانسى والاشعرى كما فى التبصرة النسفية اه قلت اما عبد الله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف بابن كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبد الله بن محمد أيضا أحد الائمة المتكلمين ووفاته بعد الاربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسبه للكفر لعله لتلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتي الصفات لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وحدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وهو أخو يحيي بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيي بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبدالله فلم أتحقق الى الآن شيأ وان تحققت شيأ ألحقته ان شاء الله فان الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلابا اسم جد له أو لقب جد له وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيي بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالي تميم ولم أر من ذكر له أخا اسمه عبدالله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى متابع تقويه والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الاشعري كما في التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبدالله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الاشعري معاصر لابن فورك ولابد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الخيالي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الاشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادي الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف الاول أهل الحديث ومعتمد مباديهم الادلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الاشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادي العقلية في كل مطلب

يتوقف

يتوقف السمع عليه وفى المبادى السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية فى غيرها واتفقوا فى جميع المطالب الاعتقادية الا فى مسئلة التكوين ومسئلة التقليد الثالثة أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية ومباديهم مبادى أهل النظار والحديث فى البداية والكشف والالهام فى النهاية اه وليعلم أن كلا من الامامين أبى الحسن وأبى منصور رضى الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خيرا لم يبدعا من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهبا انما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعى وما دلت عليه والثانى قام بنصرة نصوص مذهب أبى حنيفة وما دلت عليه وناظر كل منهما ذوى البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين وهذا فى الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقى الذى تقدمت الاشارة اليه فالانتساب اليهما انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطاقا وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به فى تلك المسالك والدلائل يسمى أشعريا وماتريديا وذكر العز بن عبد السلام أن عقيدة الاشعرى اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية فى زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصيرى وأقره على ذلك التقى السبكى فيما نقله عنه ولده التاج وفى كلام عبد الله الميورقى المتقدم بذكره مانصه أهل السنة من المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبى الحسن الاشعرى يناضلون وبحجته يحتجون ثم قال ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أوعلى نصرة مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكى ومالك انما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطا عزى اليه كذلك أبو الحسن الاشعرى لافرق ليس له فى مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه فى نصرته ثم عدد خلقا من أئمة المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الاشعرى ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص الناس بالاشعرى اذ لانحفظ مالكيا غير أشعرى ونحفظ من غيرهم طوائف جنحوا اما الى اعتزال أوالى تشبيه وان كان من جنح الى هذين من رعاع الفرق وذكر ابن عساكر فى التبيين أبا العباس الحنفى يعرف بقاضى العسكر ووصفه بانه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين فى علم الكلام وحكى عنه جملة من كلامه فمن قوله وجدت لابى الحسن الاشعرى كتبا كثيرة فى هذا الفن يعنى أصول الدين وهو قريب من مائتى كتاب والموجز الكبير يأتى على عامة ما فى كتبه وقد صنف الاشعرى كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالتهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعى بما استقر عليه مذهب أبى الحسن وصنف أصحاب الشافعى كتبا كثيرة على وفق ماذهب اليه الاشعرى الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا الحسن فى بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التى أخطأ فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر فى كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها

(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)

قال التاج السبكى سمعت الشيخ الامام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوى هو ما يعتقده الاشعرى لايخالف الا فى ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوى بمصر فى سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو معاصر لابى الحسن الاشعرى وأبى منصور الماتريدى ثم قال التاج السبكى وأنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لااستثنى أحدا والشافعية غالبهم أشاعرة لااستثنى الا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال

ممن لا يعبأ الله به والحنفية أكثرهم أشاعرة أعني يعتقدون عقيدة الاشعري لا يخرج منهم الا من لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لا يخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تاملت عقيدة ابي جعفر الطحاوي فوجدت الامر على ماقال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم انها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسئلة منها معنوي ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم منها تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون على ترك تكفير بعضهم بعضا مجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين اختلفت بهم مستشنعات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما ولكن الكلام بتقدير الصحة ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضممت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعمائة وأقام يلازم حلقتي نحو عام ونصف ولم أر فيمن جاء من العجم في هذا الزمان افضل منه ولا أدين وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خدك صيغ من انسان * أم في الخدود شقائق النعمان
والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كمثل مهند وسنان
بالله ماخلقت لحاظك بالطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
وكذاك عقلك لم يركب بأحي * عبثا ويودع داخل الجثماني
لكن ليسعد أو ليشقى مؤمن * أو كافر فبنو الورى صنفان

ومنها

كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسماني
واعلم بان الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد * دانوا بماقد جاء في القرآن
ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
وأتت على أعقابهم علماؤنا * غرسوا غمارا يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
وكمثل اسحق وداود ومن * يقفو طرائقهم من الاعيان
وأتى أبو الحسن الامام الاشعري * مبينا للحق اي بيان
ومناضلا عما عليه أولئك الا * سلاف بالتحرير والاتقان
ما ان يخالف مالكا والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده * حسنا وتحقيقا وفضل بيان

ومنها

والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حي عليم قادر متكلم
عال ولا يعني علو مكان * باق له سمع وابصار يشهد جميع مايجري من الانسان

الى أن قال

يا صاح ان عقيدة النعمان * والاشعري حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * بهدى نبي الله مقتديان * لاذا يبدع ذا ولاهذا وان
تحسب سواه وهمت في الحسبان * من قال ان أبا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أوظن ان الاشعري مبدع * فلقد أساء وباء بالخسران * كل امام مقتدى ذوسنة
كالسيف مسلولا على الشيطان * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عده * ويهون عند تطاعن الاقران * ولقد يؤول خلافها اما الى
لفظ كالاستثناء في الايمان * وكنعه ان السعيد تضل أو * يشقى ونعمة كافر خوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقا والاشعري يقول السعيد من كتب في بطن أمه سعيدا والشقي من كتب في بطن أمه شقيا لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم ينقلب والعياذ بالله شقيا وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما الماتريدي معنا في مسئلة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فنها انكار الرسالة بعد الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسئلة الرضا والارادة وقال فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده وعند أكثر الاشاعرة على ما يعزى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالى قال هما شئ واحد ولكن أنا لا أختار ذلك والحق عندي انهما مفترقان كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري ذلك في رسالته شكاية أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذاك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالبرهان
من لم يقل بالكسب مال الى اعتزا * ل أو مقال الجبر ذي الطغيان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبرا والاول اعتزال والثاني جبر فكل أحد يثبت واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتمثلوا لمسها بالفرق بين حركة المرتعش والمختار وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذي تحرر لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار لكونه منطوق القرآن والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد وللقاضي أبي بكر مذهب يزيد على مذهب الاشعري فلعله رأي القوم ولامام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعا ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفناك ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة الطحاوي لم تشتمل الا على ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له عندنا أن يعذب الطائعين ويثيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا حجر عليه في ملكه ولا داعي له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العاصي واثابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعري * يقول ذاك بشرعة الديان
والعقل ليس بحاكم لكن له الا * دراك لا حكم على الحيوان
وقضوا بان العقل يوجبها وفي * كتب الفروع لصحبنا وجهان
وبأن أوصاف الفعال قديمة * ليست بحادثة على الحدثان
وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمنزل القرآن
والبعض أنكر ذا فان يصدق فقد * ذهبت من التعداد مسئلتان

هـذى ومسئلة الارادة قبلها * أمران فيما قال مكذوبان
وكما انتفى هاذاك عنهم هكذا * عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطاع فتى من الفتيان
وعليه ممن أصحابنا شيخ العرا * ق وحجة الاسلام ذو الاتقان

(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقين وحجة الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغائر من نبي للاله وعندنا قولان * والمنع مروي عن الاستاذ والـ
ـقاضي عياض وهو ذو رجحان * وبه أقول وكان مذهب والدى * رفعا لرتبتهم عن النقصان
والاشعري امامنا لكننا * في ذا نخالفه بكل لسان

الى أن قال هـذا الامام وقبله الـ * ـقاضي يقولان البقا لحقيقة الرجحان
وهما كبيرا الاشعرية وهو قا * ل بزائد في الذات للامكان * والشيخ والاستاذ متفقان في
عقد وفي أشياء مختلفان * وكذا ابن فورك الشهيد وحجة الا * سلام خصما الافك والبهتان
وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د يزيد وهو الاشعرى الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والـ * ـمسمى واحد لا اثنان أو غيران
والاشعرية بينهم خلف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان

ومنها وكذاك أهل الرأى مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
ما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين بمعزل عنهم فهم * فيه تبحث عنهم الفئتان
هـذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

وهي طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين الفريقين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها في فصل مختص به وهذه القصيدة على وزان قصيدة لابن زفيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت ردفيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية تارة وكفارا أخرى وقد رد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي في كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه ماذكر في مقدمته في الجمل النافعة المفيدة وما أظن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة

كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان

الا الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل

ان كنت كاذبة الذى حدثتنى * فعليك اثم الكاذب الفتان
جهم بن صفوان وشيعته الاولى * جحدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلوه من الرحمان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعله كتحرك الرجفان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تشتغل من العلوم الا بما ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وتجنب علم الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر في كلامه وليس على العقائد أضر من شيئين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهي لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافترقوا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامران عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة فى كلامها مخاطرة اما خطأ فى بعضه واما سقوط هيبة والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعى رضى الله عنه ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال فى الفقه وهو طريق السلامة ولو بقى الناس على ما كانوا عليه فى زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر فى علم الكلام جملة لكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين والفرقة الاشعرية هم المتوسطون فى ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة فى أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من أهل الاسلام والاشعرية أعدلهما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فساد ها ومجانبتها للاسلام وأما الحشوية فهى طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى أحمد وأحمد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام فى دفع المعتزلة وثبت فى المحنة رضى الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما فى كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفى الله تعالى شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم ولاسيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث ولقد كان أفضل المحدثين بزمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم يحضرون مجلسه وكان ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء فى أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخا يهديه وهو على مذهبهم وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد أمورا بعيدة فبجسارته يلتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى مازال فاعلا وان التسلسل ليس بمحال فيما مضى كما هو فيما سيأتى وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم يقتصر على العقائد فى علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم معصية وقال ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه الحبس الطويل فحبسه السلطان ومنعه من الكتابة فى الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات فى الحبس ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقى ذلك الى الناس سرا ويكتمه جهرا فعم الضرر بذلك حتى وقفت فى هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره ويزعم بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا فى علم الكلام الذى نهى العلماء من النظر فيه لو كان حقا وفى تقرير العقائد الباطلة فيه وبرعم بها وزيادة على ذلك وهى حمل العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هى مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من الثلاثة حرام لان النهى عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثانى من العلماء مختلفون فى التكفير به ولم ينته الى هذا الحد أما مع هذه المبالغة ففى بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين فالقول بأن جميعهم كفار وحمل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال المسلم لاخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما ولضرورة أوجبت بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه يبوء بها أحدهما فيكون القائل هو الذي باء بها ثم حكى رد امام الحرمين على السجزي وأطال في العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور لاني لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل غير هذا والله أعلم

(الفصل الثالث في تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الاشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة) اعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزاد ولده التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجمع الفوائد أربعين مسئلة ببراهينها وحججها وأطال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وذكر العلامة ابن البياضي في كتابه اشارات المرام من عبارات الامام خمسين مسئلة ولنقتصر على ايراد عبارته لاختصارها وجمعها لما تشتت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والاشعرية الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الاشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات الى ما هو عين والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كما في المنائح للآمدي وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي التكوين أي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير منهم والسمع بلا جارحة صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشئ باحدى الحواس الخمس علما به بل آلته والعقل ليس علما ببعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لا من البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجمالا عقليا أي يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كما في التوضيح وغيره لا لايجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختار ذلك الامام القفال الشاشي والصيرفي والحليمي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدميهم كما في القواطع للامام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كما في التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الآمر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما في التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن اجماعا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما في التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كما في التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كما في شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كما في كاشف الطوالع ولا تؤول المتشابهات ويفوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة ظواهرها واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحرث المحاسبي والقطاني والقلانسي كما في التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام النفسي

بل

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كما في التبصرة لابي المعين النسفي والنفسي ماذكره الله عز وجل في الازل بلا صوت ولا حرف كما في الارشاد للامام أبي الحسن الرستغفني وهو مذهب السلف كما في نهاية الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كما في المنائح وكثير من الاشاعرة كما في الصحائف والرؤيا نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشئ بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كما في التأويلات الماتريدية والتيسير واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد الادلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمحبة بمعنى الاستحماد لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البدل واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كما في التبصرة البغدادية وكثير منهم كما في شرح المواقف واختيار العبد مؤثر فالقدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلا واختاره الباقلاني كما في المواقف وهو مذهب السلف كما في المنطوقة للمحقق المرغوي واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني وامام الحرمين في قوله الاخير ان اختياره مؤثر في المراد بمعاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة بالمساواة من وجه يقوى المتماثلان فيه وان لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أي التصديق البالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين والرازي والآمدي والنووي كما في شرح السبكي وغيره وليس مشككا كمتفاوت الافراد قوة وضعفا فانه في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسي المعتبر في الايمان كما في التعديل والمسايرة على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كما في المسايرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان النائي عن العمران تقليدا للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والحاسبي والكرابيسي والقلانسي كما في التبصرة البغدادية ولا استثناء في الايمان بوجود اعتبار الحال لايهامه الشك ولو باعتبار المآل واختاره الباقلاني وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي وينعم الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كما في شرح المقاصد والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكبائر قطعا واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في الكشف الكبير وتصح امامة المفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كما في المواقف وبالموت يحصل الخروج للروح والازهاق لا قطع البقاء فهو وجودي كما في التبصرة النسفية واختاره القلانسي كما في التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كما في المواقف فهذه خمسون مسئلة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبي حنيفة ومستفادهامنه امامن العبارة أو الاشارة أو الدلالة أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبرا كثرها في الرواية والله أعلم

(الفصل الرابع) هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الائمة رحمهم الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فايدها وهذبها والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة والفقه الابسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثيرا فمنهم من ينكر عزوها الى الامام مطلقا وانها ليست من عمله ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخاري المكنى بأبي حنيفة وهذا قول المعتزلة لما فيها من ابطال نصوصهم الزائغة وادعائهم كون الامام منهم كما في المناقب الكردرية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضي الله عنه وصاحباه أول من تكلم في أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى ففي التبصرة البغدادية أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقد ناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية وكانت دعاتهم بالبصرة فسافر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالادلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتفى به تلامذته الاعلام اهـ وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحماد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أي ألزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصيمري ان الامام أبا حنيفة كان متكلم هذه الامة في زمانه وفقيههم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي فهم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الائمة كاسمعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فمن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من املائه ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظيره ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخريج أبي عمرو محمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري لابي العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها فمن ذلك فخر الاسلام علي بن محمد البزدوي فقد ذكر في أول أصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السغناقي والشامل للقوام الاتقاني والشافي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول لقوام السكاكي والبرهان للبخاري والكشف لعلاء الدين البخاري والتقرير لاكمل الدين البابرتي وذكرت الرسالة بتمامها في أواخر خزانة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطفي في الاجناس وذكر كثيرا من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي وللخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن الياس في فتاويه وابن الهمام في المسايرة وذكر بعض مسائل الفقه الابسط الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطفي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بتمامها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسايرة وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتي فقد ذكر جلا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في نحو ثلاثين كتابا من كتب الائمة وهذا القدر كاف في تلقي الامة لها بالقبول والله أعلم

(الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادي ومسائل اذ بها تنوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من المعلوم ان الناظرين في هذا الشان أعني علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الاول اندراج الاخص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الاول أكثر لشمولها الشؤن الواجب وأحوال الممكن ولذلك حد هذا العلم بانه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه الا ما عبدنا باعتقاده فقط كما في هذه العقيدة يعني عقيدة ابن الحاجب والنسفية واللمع وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظر في العالم بنظر المتكلم بل اقتصروا على المبادي السمعية وما قرب من المبادي العقلية ولذلك يحد هذا العلم بانه العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حد به المحقق سعد الدين الكلام حيث قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحد له باعتبار المقصود منه والا فهو مشكل لامكان ورود منع الجميع واذا تقرر هذا فنقول لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومسائله ومباديه معرفة موضوع الكلام ومسائله ومباديه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات الواجب اذ الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر ومن المعلوم ان العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لانا نقول نمنع ان موضوع كل علم انما يتبين وجوده في غيره ولئن سلمنا ذلك فنمنع ان صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده بديهي والمذكور انما هو على جهة التنبيه قال تعالى أفي الله شك وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء في مراسمه أو انه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كما نبهنا عليه وأما مسائله فكل ما جعل الشرع العلم به ايمانا والجهل به كفرا وابتداعا وأما مباديه فالقواطع العقلية والسمعية والادراكات الوجدانية والحسية

(الفصل السادس) اعلم انه قد اصطلح أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من تعلمها ولنذكر هنا مشاهيرها فمنها العالم وهو ما نصب علما على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فمن ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كما نبه عليه صاحب الكشاف ولما كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلى وأوضح خص المتكلمون العالم بجملته بما سوى واجب الوجود تغليبا واقتصارا لانه تعالى يعلم به من حيث أسماؤه وصفاته وينقسم العالم أيضا على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لانه مخلوق على هيئة العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو ممكن قائم بنفسه هذا عند المتكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو ما لا ينقسم حسا ولا وهما ولا عقلا وجسم وأقل ما تركب منه الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهو منحصر في خمسة هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لانه اما ان يكون مجردا أولا والاول ما لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف أو يتعلق والاول العقل والثاني النفس وغير المجرد اما مركب أولا والاول الجسم والثاني اما حال أو محل الاول الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة والى بسيط جسماني كالعناصر والى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل والى مركب منهما كالمولدات والممكن ما لا يقتضي وجودا ولا عدما لذاته والممكن بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز شئ آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر وهو الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو ان يكون تابعا في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند المتكلم وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام الصفات الازلية دون الاول اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف فى ذلك راجع فى محله

(الفصل السابع) اعلم ان الكتب الموضوعة فى هذا الفن الذى هو علم العقائد على قسمين منهم من يخليها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفى وابن الحاجب والمصنف فى هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا وكذا فى الاربعين له والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين فى اللمع وابن القشيرى فى التذكرة الشرقية والمصنف فى الرسالة القدسية وهى التى بعد هذه المختصرة وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونبهوا على انه لابد من تحصيلها بالقاطع وتركوها قابلة للجميع حتى يمكن تبيينها بأى طريق من الطرق الثلاثة التى هى طريقة أهل الحديث وطريقة أهل النظر الشاملة للاشاعرة والماتريدية وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التى قدمها المصنف فى هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب الامكان ولكن فلتعلم ان الوجدان الالهامى حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن ننبه عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة نقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا نتعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان ذكرهم يمنع المقتصر ويشوش على المقتصد وبه تمت المقدمة بما فيها ولنرجع الى المقصود من كلام المصنف ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر فى كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن على بن أبى القاسم ابن أبى هريرة الاسفراينى الصوفى الشافعى بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجا بن عامر السارى بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيما بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسمائة وكان فى نوع تكسر ودوران رأس بحيث انى لا أقدر ان أقف أو أجلس لشدة ما بى فكنت أطلب موضعا أستريح فيه ساعة على جنبى فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتى عند باب العروة مفتوحا فقصدته ودخلت فيه ووقعت على جنبى الايمن بحذاء الكعبة المشرفة مفترشا يدى تحت خدى لكيلا يأخذنى النوم فتنتقض طهارتى فاذا رجل من أهل البدعة معروف بها جاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لوحا من جيبه أظنه كان من الحجر وعليه كتابة فقبله ووضعه بين يديه وصلى صلاة طويلة مرسلا يديه فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح فى كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يمعك خده من الجانبين عليه ويتضرع فى الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضعه على عينيه ثم قبله ثانيا وأدخله فى جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك كرهته واستوحشت ذلك وقلت فى نفسى ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا فيما بيننا ليخبرهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكر كنت أطرد النوم عن نفسى كى لا يأخذنى فتفسد طهارتى فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبنى فكأنى بين اليقظة والنوم فرأيت عرصة واسعة فيها ناس كثيرون واقفون وفى يد كل واحد منهم كتاب مجلد تحلقوا كلهم على شخص فسألت الناس عن حالهم وعمن فى الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصححوها عليه قال فبينما أنا أنظر الى القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة وبيده كتاب قيل ان هذا هو الشافعى رضى الله عنه فدخل فى وسط الحلقة وسلم على النبى صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جماله وكماله متلبسا بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زى أهل التصوف فرد عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعى بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قيل هو أبو حنيفة رضي الله عنه وبيده كتاب فسلم وقعد بجنب الشافعي وقرأ من الكتاب
مذهبه واعتقاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب الى ان لم يبق الا القليل وكل من يقرأ يقعد بجنب
الآخر فلما فرغوا اذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر
عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليه واحد ممن
كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجره وأخذ الكراريس من يده ورمى بها الى خارج الحلقة وطرده
وأهانه قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيأ تقدمت قليلا وكان في يدي كتاب
مجلد فناديت وقلت يارسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايش ذلك قلت يارسول الله هو قواعد العقائد الذي صنفه الغزالي
فأذن لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

*(كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول)*

*(الفصل الاول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الاسلام
فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر انه قرأ الخطبة والعقيدة حتى
وصل الى قول الغزالي في العقيدة وانه تعالى بعث النبي الامي محمدا صلى الله عليه وسلم الى كافة العرب
والعجم والانس والجن قال فلما بلغت الى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال
فالتفت الي وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الحلقة بين يديه فقال ها أنا ذا يارسول الله
وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناوله يده العزيزة والغزالي يقبل يده
ويضع خديه عليها تبركا به وبيده العزيزة المباركة ثم قعد قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
أكثر استبشارا بقراءة أحد مثل ما كان بقراءتي عليه قواعد العقائد ثم انتبهت من النوم وعلى عيني
أثر الدمع مما رأيت من تلك الاحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى
سيما في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يثبتنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة
ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو مايدين الانسان به واعتقد
كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته
صلى الله عليه وسلم خاصة وكلمتا الشهادة هي لااله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد
مباني الاسلام اشارة الى حديث بني الاسلام على خمس فذكر شهادة أن لااله الا الله وأن محمدا رسول
الله وقد تقدم الحديث ومافيه مفصلا في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على
جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لااله الا الله لامستغنى عن
كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه الا الله ومعنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل
ماعداه اليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث
والقيام بالنفس ووجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سميعا بصيرا متكلما وتنزهه
عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شئ عليه فعلا وتركا وعن كون شئ من الممكنات يؤثر
بقوة أودعها الله فيه واضدادها فجملتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون
عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما والوحدانية
وحدوث العالم بأسره وان لاتأثير لشئ من الكائنات في أثرما بالطبع واضدادها فجملتها اثنان وعشرون
عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسل والانبياء والامانة
والتبليغ واضدادها والايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

*(بسم الله الرحمن الرحيم)
*(كتاب قواعد العقائد
وفيه أربعة فصول)*
(الفصل الاول) في ترجمة
عقيدة أهل السنة في كلمتي
الشهادة التي هي أحد
مباني الاسلام فنقول
وبالله التوفيق الحمد لله
المبدئ المعيد الفعال لما
يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها خمسون عقيدة تحت لا اله الا الله واثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ على الطولونى المحدث ممن تقرير شيخه سيدى على الجزائرى المغربى الحنفى رحمه الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشئ وقدره وما يوافقه وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعيد قال المصنف فى شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد لكن الايجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله سمى ابداء واذا كان مسبوقا بمثله سمى اعادة والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذى يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادى أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعيد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا فى تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بايجاده أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد افنائه اياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الابدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيدا للحجة الفعال لما يريد أى لا يمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفعال معناه يفعل ما يريد على ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فيدخل أولياءه الجنة لا يمنعه مانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر ويمهل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذى العرش) أى خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمى به لارتفاعه وقيل هو الفلك الاعلى والكرسى فلك الكواكب وورد فى الحديث ما السموات السبع والارضون السبع فى جنب الكرسى الا كحلقة ملقاة فى أرض فلاة والكرسى عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلمه البشر الا بالاسم وقال غيره العرش فى الاصل سرير الملك فعبر به عن ملكوت ربنا لانه ملك الملوك واليه يشير قول البيضاوى وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجده علوه وعظمه أو صفة لله تعالى أى العظيم فى ذاته وصفاته فانه واجب الوجود تام بالقدرة والحكمة ونقل محكى عن بعض انكار أن يكون المجيد نعتا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع فان العرش قد وصف بالكريم فى آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بعنف وصولة ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنفه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال مضاعف عنفه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة فى العفو وقوله ان بطش ربك لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به فى غير موضع ولم يكفه ان ذكره بلفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفى هذه الجمل اشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شئ لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادى) اى المرشد فيقال هداه هداية اذا أرشده (صفوة العبيد) أى خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جمع للعبد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون الطريق الواضح وكذلك المنهاج والنهج وقد نهج الطريق من حد منع نهوجا وضح واستبان وأنهج بالالف مثله (الرشيد) أى المستقيم المصلح (والمسلك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أى على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحد اذا أوقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أى حفظ وصيانة (عقائدهم) التى عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أى شبهات (التشكيك والترديد) أى ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصورى أو تصديقى والتصديق علم ان كان جزما ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويسمى تقليدا وظن ان لم يجزم بها وكان راجحا (السائق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

ذى العرش المجيد والبطش الشديد الهادى صفوة العبيد الى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السائق بهم الى اتباع رسوله المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقتفاء) أى اتباع (آثار صحبه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين تشرفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الاحكام عنه (الاكرمين المكرمين) أى المعظمين المجلين المفضلين (بالتأييد) الالهى (والتسديد) أى موافقة الصواب (المتجلى لهم) أى الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما تجلى ربه أى ظهر أمره (فى ذاته) أى نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب انما يستعمله المتكلمون فيقولون ذات الشئ بالمعنى الذى ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمر أخرى وينكرونه مقطوعا عن الاضافة ومعرفة ومعرفا بأل فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه مجرى النفس نبه عليه الراغب (وأفعاله) الابداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو والنعت مترادفان وبعضهم جعل النعت أخص منه فلا يقال نعت الا فيما هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الاول والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التى لا يدركها) ادراكا كما ينبغى ويليق (الامن) كان له قلب واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب وفى هذا السياق رمز صريح الى انه لا يحيط مخلوق حق حقيقة ذات الخالق الا بالحيرة والدهشة وأما اتساع المعرفة والادراك فانما يكون فى معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب انما هو فى معرفة الاسماء والصفات فتأمل (المعرف اياهم فى ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد (انه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء ان الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الازهرى الفرق بين الواحد والاحد فى صفاته تعالى ان الاحد بنى لنفى ما يذكر معه العدد والواحد اسم لمفتتح العدد وتقول ما أتانى منهم واحد وجاءنى منهم واحد والواحد بنى لانقطاع النظير وعوز المثل وقال بعضهم الواحد فى الحقيقة هو الشئ الذى لا جزء له ألبتة ثم يطلق فى كل موجود حتى انه ما من عدد الا ويصح وصفه به فيقال عشرة واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل فى ستة أوجه الاول ما كان واحدا فى الجنس أو فى النوع كقولنا الانسان والفرس واحد فى الجنس وزيد وعمرو واحد فى النوع الثانى ما كان واحدا بالاتصال اما من حيث الخلقة كقولنا شخص واحد واما من حيث الصناعة كقولنا حرفة واحدة الثالث ما كان واحد العدم نظيره اما فى الخلقة كقولنا الشمس واحدة واما فى دعوى الفضيلة كقولنا فلان واحد دهره مثل نسيج وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التجزئ فيه اما لصغره كالهباء واما لصلابته كالالماس الخامس للمبدأ اما المبدأ الاعداد كقولنا واحد اثنان أو لمبدأ الخط كقولنا النقطة الواحدة والوحدة فى كلها عارضة قال واذا وصف الله تعالى به فمعناه انه لا يجرى عليه التجزى ولا التكثر وقال المصنف فى المقصد الاسنى الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يثنى اما الذى لا يتجزأ فكالجوهر الواحد الذى لا ينقسم فيقال انه واحد بمعنى انه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى انه يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته وأما الذى لا يثنى فهو الذى لا نظير له كالشمس مثلا فانها وان كانت قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة فى ذاتها لانها من قبيل الاجسام فهى لا نظير لها الا انه يمكن أن يكون لها نظير فان كان فى الوجود موجود ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحدة (لا شريك له) أى لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا والعبد انما يكون واحدا اذا لم يكن له فى أبناء جنسه نظير فى خصلة من خصال الخير وذلك بالاضافة الى أبناء جنسه وبالاضافة الى الوقت اذ يمكن أن يظهر فى وقت آخر مثله وبالاضافة الى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على الاطلاق الا لله عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادى فى الفرق بين الواحد والاحد أقوالا منها قد تقدم ذكرها آنفا ومنها مالم يذكر فمن ذلك قال بعض المتكلمين انه واحد فى ذاته أحد فى صفاته وقال آخرون انه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بانه الواحد يدل على أوّليته وأزليته لان الواحد فى العدد أول الاعداد والاحد فى ذاته اشارة الى توحيده فى صفاته وقال

واقتفاء آثار صحبه الاكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلى لهم فى ذاته وأفعاله بمحاسن اوصافه التى لا يدركها الامن ألقى السمع وهو شهيد المعرف اياهم انه فى ذاته واحد لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك فى الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار أحد بنفى الابتداء والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولما نفى عن نفسه الابتداء والانتهاء ونفى التشبيه وصف نفسه بأنه أحد (فرد لامثل له) يطلق الفرد فى أوصافه تعالى و يراد به انه يخالف الاشياء كلها فى الازدواج المنبه عليه بقوله ومن كل شئ خلقنا زوجين وقيل هو المستغنى عن كل شئ المنبه عليه بقوله ان الله لغنى عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوحدانيته فمعناه انه مستغن عن كل تركيب وازدواج تنبيها على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره فى معنى من المعانى أى معنى كان وهو أعم الالفاظ الموضوعة للمشابهة وسيأتى لذلك مزيد تحقيق *(تنبيه)* قال أبو منصور البغدادى قد أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصيمرى من المعتزلة فانه زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذى يجوز أن يكون له زوج لانهم يقولون فى العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه فى قولهم ياواحد يافرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو الذى لا ينتصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شئ من الاجزاء والابعاض ويلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قرنوا الواحد بالاثنين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد وزوج (صمد لاضد له) قيل فى الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذى لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفى ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة والسلام اله وقال الله تعالى فى عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كانا يأكلان الطعام فبين ذلك أن الذى يأكل ويشرب لا يكون الها وفى ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شئ فهو غير اله والاله هو الغنى عما سواه والقول الثانى أن الصمد هو الذى لا جوف له قاله السدى ففيه ابطال قول المشبهة من اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاخبر الله انه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ماذهب اليه أهل اللغة بلا اختلاف أن الصمد السيد الذى انتهى اليه السودد والمصمود فى النوائب الذى يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذى صمد له كل شئ أى قصد قصده وتأويل صمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شئ عليه بانه الصانع الاحد القديم الماجد من عرفه قصده بالرغبة اليه والرهبة منه واقتصر المصنف فى المقصد الاسنى من معانيه على الذى يصمد اليه فى الحوائج و يقصد اليه فى الرغائب اذ ينتهى اليه منتهى السودد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده فى مهمات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه و يده حوائج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد المطلق هو الذى يقصد اليه فى جميع الحوائج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر فى حقائق الاسماء الصمد هو الذى يلجأ و يقصد اليه فى الحوائج والنوائب فصمدية الحق من حيث انه مامن شئ الاعنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى العلوية والسفلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومفاتيحها بيده يفتحها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والافتقار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فالكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الا به ولذلك نهينا ان نصمد فى صلاتنا الى السترة صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغى للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه اه بقى هنا شئ أشار له أبو منصور البغدادى وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذى انتهى اليه

فرد لامثل له صمد لاضد له

السودد

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يصمد اليه في النوائب كان من صفاته الفعلية واذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الازلية التي استحقها لنفسه وكان في الازل صمدا على هذا التأويل (منفرد لا ند له) الانفراد والتفرد والفردية شيء واحد وليس المطاوعة في الانفراد مرادا هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بالنون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمتفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفردانية اهـ والند بالكسر هو المثل المساوي وقيل هو أخص من المثل فان الند هو المشارك للشيء في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في أي مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الا للمثل المخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطلوب النهي عن ان يجعل لله تعالى مثلا على الاطلاق لانه لا يلزم من النهي عن الاخص النهي عن الاعم وقيل الند هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفي ما يسد مسده ونفي ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الند الاشتراك في الجوهر والضد هو أن يعقب الشيئان المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزه عن أن يكون له جوهر فاذا لا ضد له (قديم لا أول له) اشتهر وصف الباري تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسنها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قال قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبرنا به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البزدوي قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الرجاء خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أيوب السختياني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها كلها دخل الجنة فساقها وذكر فيها بعد الفتاح القديم الوتر الفاطر الرازق واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الاشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم لمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الاشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم الباري عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا لمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم لمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في

منفرد لا ند له وانه واحد
قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لابداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازلى ماليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله يزلى منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزلى ثم أبدلت الياء ألفا للخفة فقالوا أزلى كما قالوا في الرمح المنسوب الى ذى يزن أزنى والى يثرب نصل أثربى نقله الصغانى عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهى بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أى في الخارج ولا بالعدم أى في الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازى والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعرى فجعله صفة للذات نظرا الى أنها توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لا نهاية له) الابد استمرار الوجود في أزمنة ٧ مقدرة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان الممتد الذى لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان والابدى مالا يكون منعدما والموجود ثلاثة أقسام لا رابع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذ ماثبت قدمه استحال عدمه (قيوم لا انقطاع له) القيوم فيعول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شئ والمعطى له مابه قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذى لا يزول وقيل هو القائم بأمور الخلق ولا يجوز اطلاق هذه اللفظة على غير البارى تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكر واذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى القيوم هو الذى قوامه بذاته وقيام كل شئ به وليس ذلك الا لله تعالى فان الاشياء تنقسم الى مالا يقوم بنفسه و يفتقر الى محل كالاعراض والاوصاف فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها والى مالا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطا في وجوده فلا يكون قائما بنفسه لانه محتاج في قوامه الى وجود غيره وان لم يحتج مع ذلك الى محل فان كان موجود يكفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقا فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للاشياء وجود ولا دوام وجود الا به فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شئ به وليس ذلك الا الله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف لشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحى لذاته ونعوته استصحب القيوم الحى حيث كان وقد ثبتت الحياة لكل شئ من سريان اسم الحى فكما ان كل شئ حى فكذلك كل شئ قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان ماقام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله قانتين فسرت أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤن الغيبية و بسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أولا وفي النفوس والانفاس الانسانية الكمالية الجمعية الاحاطية ثانيا وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثا فلولا سريانها في حقائق العلوية المعنوية ماخرجت الاعيان الوجودية من مكامن الثبوت ولولا آثارها في الانفاس ماظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان للكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه المشتقة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقى وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفي صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوراته وقدرته عليها واثبات

أزلى لابداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدى لا نهاية له قيوم لا انقطاع له

٧ قوله مقدرة الخ يتأمل في هذا الكلام وأيضا فانه لا يوافق التقسيم الآتي فان الابدى عليه هو المستمر فيما لا يزال اه مصححه

قيامه على النفوس بما كسبت واثبات جزائه لها على اكتسابها وفى كل منها رد على المخالفين على ماسيأتى
واطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناءه عن محل يحله أو يقله وقال بعض
أصحابنا لاقائم بنفسه فى الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فأما الجوهر فانه وان صح وجوده لافى مكان فلا يصح
وجوده بنفسه بل هو مفتقر فى وجوده الى صانعه وهؤلاء يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
معنى انه هو الموجد لها لاعلى معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
غير موجد أوجده بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لاانصرام له) أصل الدوام السكون ويعبر
به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقى ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى
الباقى فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر فانما يصح وصفه بذلك على مذهب
الكرامية المجسمة والمشبهة الجواربية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بانه جسم مماس بالعرش وأجازوا
وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحلولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزمخشرى فى الاساس قولهم
كان فى الازل قادرا عالما وعلمه أزلى وله الازلية مصنوع لامن كلامهم وكأنهم نظروا الى لفظ لم يزل
(موصوفا بنعوت الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهى سلب مايستحيل ويمتنع لقدوسيته سبحانه ومنه
أيضا قول المصنف فى عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدسا عن كل نقص وآفة لايوصف بصفات المحدثين
ولا يجوز عليه مايجوز على المخلوقين (لايقضى عليه بالانقضاء) أى لايحكم عليه به (بتصرم) أى انقطاع
(الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذى ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت
(بل هو الاول) قبل كل شئ بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شئ برجوع الامر اليه
وبفضله بالغفران فللحق الاولية من حيث انه موجد كل شئ وله الآخرية من حيث رجوع الامر كله
اليه وظهور مراتب الالهية كلها فيما بين الاولية والآخرية قال المصنف فى المقصد الاسنى اعلم أن الاول
يكون أولا بالاضافة الى شئ وان الآخر يكون آخرا بالاضافة الى شئ وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون
الشئ الواحد من وجه بالاضافة الى شئ واحد أولا وآخرا جميعا بل اذا نظرت الى ترتيب الوجود ولاحظت
سلسلة الموجودات المرتبة فالله تعالى بالاضافة اليها أول اذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما
هو فوجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولاحظت مرتبة السائرين
اليه فهو آخر ماترتقى اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهى مرقاة الى معرفته والمنزل
الاقصى هى معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فمنه المبدأ أولا
واليه المرجع والمصير آخرا (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر لغيره ولكمال ظهوره وجلالة بروزه أورثت
شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب باشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
(والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف فى المقصد
الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراك وباطنا من وجه آخر
وبالاضافة الى ادراك فان الظهور والبطون انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن
ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهر ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اهـ وهذه
الاسماء الاربعة مع ماتقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى
ذاته على الوصف الذى يستحقه بنفسه وفى الاخير خلاف لاختلافهم فى تفسيره ولذا عده بعضهم فى القسم
الذى يفيد الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما لايليق بجلاله وتقدسه من كل عيب
ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لاانصرام له لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال لايقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال بل هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كفوات الكمال أوكمال الكمال وضد العيب السلامة وضد النقص التمام والكمال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة فى ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثر والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار الى الموجد والموجب وكذا من النقص الذى يعترى الحادثات ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان فان اثبات ذلك من الالحاد فى الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والافعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق المصنف الآتى على جمل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث فى ذاته فقد أشار به آنفا بقوله قديم لا أول له أزلى لا بداية له أى لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وانه) تعالى (ليس بجسم) لان الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف عن جوهرين فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجتمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقى عن الخطابى ان قوما زاغوا عن الحق فوصفوا البارى جل وعز ببعض صفات المحدثين فمنهم من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاد على ذلك فقال انه (مصور) أى حسن الصورة معتدلها يقال رجل مصور بهذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذى صورة ولا يشبه شيأ وفى ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة والمغيرية وغلاة الروافض والهشامية (ولا جوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذى لا ينقسم وهو أصل الشئ وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذى له حد يقف عنده وغاية ينتهى اليها والمقدر الذى يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزه البارى تعالى عنه (وانه لا يماثل) أى لا يشابه (الاجرام) أى الاجساد (لا فى التقدير) والتحديد (ولا فى قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزه عن ذلك (وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهرا أو عرضا لجاز عليه ما يجوز على الجواهر والاعراض واذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقا والله خالق كل شئ فالاشياء كلها مخلوقة غير الله وصفاته وأيضا الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز فى المكان والعرض لا يبقى زمانين ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالقه جل جلاله (بل لا يماثل موجودا ولا يماثله موجود) لانه لو كان كذلك لكان مخلوقا مثل ذلك من حيث انه يماثله لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته (و) انه (ليس كمثله شئ) والكاف زائدة أى ليس مثله شئ أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شئ) وسيأتى البحث فيه (و) انه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أى لا تضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أى الاطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شئ بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه الارضون ولا السموات) يقال اكتنفه القوم كانوا منه يمنة ويسرة أى انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال الشافعى رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الازلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير فى ذاته ولا التبديل فى صفاته وقال امام الحرمين فى لمع الادلة والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالمحاذيات وان لا تحده الاقطار ولا تكتنفه الاقدار ويجل عن قبول الحد والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنهما وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث كالجواهر فاذا ثبت تقدس البارى عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بجلاله وقدسيته (وانه) تعالى (مستو على العرش على الوجه الذى قاله) فى كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر وانه لا يماثل الاجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الاعراض بل لا يماثل موجودا ولا يماثله موجود ليس كمثله شئ ولا هو مثل شئ وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الاقطار ولا تحيط به الجهات ولا يكتنفه الارضون ولا السموات وانه مستو على العرش على الوجه الذى قاله

استوى (وبالمعنى الذى أراده) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كما جرى عليه السلف فى المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزها عن المماسة) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلول) فى شئ (والانتقال) من مكان الى آخر لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك فى حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحملته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون بلطف قدرته) الباهرة (ومقهورون فى قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلوس وفلس وقال ابن الاعرابى وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسل (فوقية) تليق بجليل ذاته بحيث (لا تزيده قربا الى العرش والسماء كما لا تزيده بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازى فلو كان فى جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلو يقال هو رفيع القدر أى عالى المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع فى أسمائه تعالى الا مقيدا بمضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادى تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لان العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه فى مكان لكن معناه انه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون مالكا خالقا لما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسياق المصنف يأباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه فى القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عنى فانى قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبيد من حبل الوريد) عرق بين الحلقوم والعلباوين وهو ينبض أبدا وهو من الاوردة التى فيها الحياة ولا يجرى فيها دم بل هى مجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما فى المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من حبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقترب دليل على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعد الا قربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الازلية التى استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته) الشريفة (ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يحل فى شئ) لا ذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول فى الحيز تبعا والله تعالى منزه عن التحيز ولان الحلول ينافى الوجوب الذاتى لافتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزه عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقدس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تضمه جهة وانما اختصت السماء برفع الايدى اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلى يستقبلها فى الصلاة ولا يقال ان الله تعالى فى جهة الكعبة (كما تقدس عن أن يحده زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزه عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكرسى والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس فى ذاته سواه) جل وعز (ولا فى سواه ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزه (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والانفصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى أراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فى قبضته وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شئ الى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قربا الى العرش والسماء كما لا تزيده بعدا عن الارض والثرى بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب الى العبد من حبل الوريد وهو على كل شئ شهيد اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته ذات الاجسام وانه لا يحل فى شئ ولا يحل فيه شئ تعالى عن ان يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن على ما عليه كان وانه بائن عن خلقه بصفاته ليس فى ذاته سواه ولا فى سواه ذاته وأنه مقدس عن التغير والانتقال

(لاتحله الحوادث) ولاتقوم به لانه لوجاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (ولاتعتريه العوارض) وهي الآفات العارضة والاكدار والكثافات والادناس وهو سبحانه وتعالى منزه عن ذلك (بل لايزال في نعوت جلاله) وأوصاف كماله (منزها عن) نقص (الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فانما يفاض منه بدأ واليه يعود (وانه) تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال (مرئي الذات بالابصار منة منه) وفضلا (ولطفا بالابرار) في دار الدنيا و(في دار القرار) عقلا وسمعا وعليه أجمعت العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعا اختلاف فأثبته قوم ونفاه آخرون كما سيأتي تفصيله (وانماالنعيم بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة فخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معللة الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث أي لايماثله شئ منها مطلقا لافي الذات ولافي الصفات ولافي الافعال وقيامه تعالى بنفسه أي غير مفتقر الى محل ومخصص والوحدانية وهي سلب التعدد في الذات والصفات والافعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك تصريحا تارة وتلميحا أخرى ولما فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية على التحلية وانما سميت صفات المعاني لانها صفات موجودة في نفسها وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وعند المتقدمين لافرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به ايجادا أو اعداما (وانه) تعالى (حي) بحياة هي صفة أزلية له لايجوز عدمها ولا زال حيا أبدا وليست حياته عن روح ولاعن لحيسة ورطوبة ولاعن تركيب ولاعن نفس ولاعن سبب يوجب حدوثا أو عيا وهذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أوردها المصنف في ضمن صفة القدرة (قادر) بقدرة هي صفة أزلية له ولا يزال قادرا أبدا (جبار) قيل معناه الذي جبر الخلق على ما أراده من أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبيد للظلمة والعتاة وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعاظم وقال ابن الانباري هو الذي لاينال أي هو المتعالي عن ان يدرك بحد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أي قهار قال أبو منصور البغدادي ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بحد أو تشبيه فهو اذا من الصفات الذاتية التي استحقها لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أراده من أمر أو من معنى جبر الكسر أو من معنى القهر والغلبة فهو اذا من أوصافه التي استحقها لفعله دون ذاته (قاهر) أي غالب على أمره يفعل مايشاء ويحكم مايريد (لايعتريه قصور ولا عجز) خلافا للثنوية والمجوس والقدرية (ولا تأخذه سنة ولا نوم) والسنة بالكسر مايعتري من النعاس فهو أخص من النوم (ولا يعارضه فناء ولا موت) تعالى الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من أوصافه الازلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الازل قاهرا كما كان في الازل قادرا والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار ويقهر جميع أعدائه في الآخرة بالبوار وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء الاربعة أي من كان متصفا في الازل بهذه الاوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضة الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (والملكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هما مصدران والمعنى

لاتحله الحوادث ولاتعتريه العوارض بل لايزال في نعوت جلاله منزها عن الزوال وفي صفات كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال وانه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئي الذات بالابصار نعمة منه ولطفا بالابرار في دار القرار وانما منه بالنعيم بالنظر الى وجهه الكريم (الحياة والقدرة) وانه تعالى حي قادر جبار قاهر لايعتريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعارضه فناء ولا موت وانه ذو الملك والملكوت

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواه فانما يدبر مالكا مملوكه بتمليك الله عزوجل اياه من وجه مأذون فيه والله سبحانه وتعالى هو الذى أوجد ما أوجد وأعدم ما أعدم منها فمنه بدء كل مملوك واليه يعود (والعزة) أى المنعة (والجبروت) أى العظمة (له السلطان) أى القوة (والقهر) أى الغلبة (والخلق والامر والسموات) ومافيها (مطويات) أى ملفوفات (بيمينه) أى قدرته (والخلائق) أجمعون (مقهورون فى قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شئ ولا يغلبه شئ (وانه المتفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالايجاد والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهى تنفى ان يكون فعل أو اختراع أو ايجاد أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التى هى عبارة عن سلب التعدد فى الذات والصفات والافعال ووحدانية الصفات وهى نفى التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولا وكل من الخلق والاختراع والايجاد والابداع خاص بالمولى عزوجل الا ان الخلق هو الايجاد مطلقا والاختراع هو الايجاد لا على مثال سابق فلذلك قال (خالق الخلق) بقدرته (و) خالق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون والخلق هو انشاء الشئ واختراعه واحداثه من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله عزوجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما فى القرآن من هذا اللفظ الا ما شذ فيه بمعنى التقدير والتصوير (وقدر أرزاقهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (آجالهم) وهى المدد التى ينتهون اليها فالقدر بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لايشذ) أى لا يخرج (عن قبضته) القاهرة (مقدور) لكمال قهره (ولا يعزب) أى لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصاريف الامور) وتدبيراتها (لاتحصى مقدوراته) فان كل ما صح حدوثه وتوهم كونه ولم يستحل فى العقل وجوده فالله تعالى قادر على ايجاده واحداثه فاذا مقدوراته لاتحصى (ولاتتناهى معلوماته) أى لاتدخل تحت العد والاحصاء لان علمه محيط بها جملة وتفصيلا (العلم) وهى الصفة الثانية من صفات المعانى وهو المتعلق بكل واجب وكل مستحيل وكل جائز وهو صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء (وانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك المعلوم أو معدوما محالا كان أو ممكنا قديما كان أو حادثا متناهيا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كليا مركبا كان أو بسيطا (محيط بما يجرى من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شئ علما أى علمه أحاط بالمعلومات كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم يزل عالما بالمعلومات كلها ودليل هذه الاحاطة قوله تعالى (لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السموات) وكذلك قوله عزوجل وأحاط بما لديهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم دبيب) أى حركة (النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقها ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وايراد هذه الاوصاف تنبيها على كمال الدقة والخفاء ((ويدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر فى ضوء الشمس (فى جو الهواء و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يطرأ وجوده فى ضمير صاحبه فيعلمه قبل ان يقع بخاطر صاحبه وقيل أخفى فعل أى وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضاحا بقوله (ويطلع على هواجس الضمائر) هى ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخطر بها (وخفيات السرائر) مما تكنها فيها (بعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلى) غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انتزاع صورة ولا انتقال ولا اتصاف بكيفية (لا بعلم حادث متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال) كما ذهب اليه جهم بن صفوان والرافضة وسيأتى تفصيل أقوالهم والرد فى شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهى الصفة الثالثة من صفات المعانى ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقهما بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات الا ان جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة فالقدرة كما مر صفة أزلية تؤثر فى الممكن عند تعلقها به ايجادا أو اعداما والارادة صفة أزلية تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوهما

والعزة والجبروت له السلطان والقهر والخلق والامر والسموات مطويات بيمينه والخلائق مقهورون فى قبضته وانه المنفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالايجاد والابداع خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم لايشذ عن قبضته مقدور ولا يعزب عن قدرته تصاريف الامور لاتحصى مقدوراته ولاتتناهى معلوماته (العلم) وأنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجرى من تخوم الارضين الى أعلى السموات وأنه عالم لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ويدرك حركة الذر فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلى لم يزل موصوفا به فى أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال (الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذلا يوجد عز وجل من الممكنات أو يعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان فى نسبة التأثير للقدرة مسامحة اذ التأثير فى الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوخى يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الايهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة شرط فى كون كل فاعل فاعلا وكما لا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الا مريدا مختارا الفعله خلافا لمن زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبى (مدبر للحادثات) بجليل حكمته (فلا يجرى فى الملك والملكوت) أى العالم السفلى والعلوى (قليل أو كثير صغير أو كبير) دقيق أو جليل (خير أو شر نفع أو ضر ايمان أو كفر عرفان أو نكر) صحة أو سقم (فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان الا بقضائه وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أزلا بالاشياء على ما هى عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهى والارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على الوجه الذى علم حدوثه عليه ولا يكون فى سلطانه الا ما يريد كونه ولا ينتفى من ملكه الا ما أراد انتفاءه (فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هى الارادة الكونية ولا يتخلف متعلقها متى تعلقت بشئ وجب وجوده وفى اطلاق القول بارادته للمعاصى والكفر على التفصيل اختلاف وظاهر سياق المصنف يدل على جوازه ومنهم من يقول ذلك فى الجملة ويمنع التفصيل ويكتفى بقوله ما شاء الله كان الخ وهذا كقول المسلمين فى الجملة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا فى التفصيل يا خالق الكلاب والخنازير وان كان فى الحقيقة هو خالقها كذلك يقول فى الجملة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول فى التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصى وان كان حدوثها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قدماء الاشاعرة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما فى اطلاقها من ايهام الخطأ وهو قول الاشعرى يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من العاصى بها كسباله فجعلته مذموما وهذا كقولهم ان المؤمن لا يقال له كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيد انه كافر بالجبت والطاغوت (لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر بل هو المبدئ المعيد الفعال لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصى كلها كانت من غير مشيئة له فيها وقد يريد كون الشئ فلا يكون ودليلنا قوله الفعال لما يريد فانه يدل على ان ارادته ليست من فعله لانها لو كانت فعلا له لوجب ان يكون مريدا لها لانه أخبر انما يفعل ما يريد الدليل على شمول ارادته جميع المرادات قيام الدلالة على انها صفة له أزلية والصفة الازلية تعم جميع ما يتعلق بها من الاشتقاق كالعلم والقدرة واذا صح لنا كونها أزلية وجب ان تكون ارادة لكل مراد على الوجه الذى أراده ومما يدل على صحة قولنا فى هذه المسئلة انه لو جاز حدوث ما لا يريده الله تعالى وجاز ان يريد شيأ فلا يتم مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمانع على توحيد الصانع وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (لا راد) أى لا دافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذى شاءه (ولا معقب لقضائه) وحكمه أى لا متبع له ولا مكر له بنقض والمعقب الذى يكر على الشئ ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقيل معناه لا يقضى بعد قضائه قاض وقيل معناه لا أحد يتعقبه ويبحث عن فعله (لا مهرب لعبد عن معصيته) ومخالفة أمره (الا بتوفيقه له ورحمته ولا قوة له على طاعته) واتيان مأموراته (الا بمشيئته وارادته) وهذا هو تفسير لا حول ولا قوة الا بالله وفى هذا السياق اشارة الى ان المحبة والارادة شئ واحد وهو مذهب المصنف وعند الماتريدية فرق بينهما وسيأتى بيان ذلك (فلو اجتمع الجن والانس والملائكة والشياطين على ان يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته عجزوا عن ذلك) فلا يجرى فى ملكه شئ الا بمشيئته فى أقضيته ومراداته سبحانه جل شأنه (وان ارادته صفة أزلية له قائمة بذاته) أراد بها مراداته (فى جملة صفاته) كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام (لم يزل كذلك موصوفا بها) فى الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد للكائنات مدبر للحادثات فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير صغير أو كبير خير أوشر نفع أوضر ايمان أوكفر عرفان أونكر فوز أوخسران زيادة أونقصان طاعة أوعصيان الا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر بل هو المبدئ المعيد الفعال لما يريد لا راد لامره ولا معقب لقضائه ولا مهرب لعبد عن معصيته الا بتوفيقه ورحمته ولا قوة له على طاعته الا بمشيئته وارادته فلو اجتمع الانس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك وان ارادته قائمة بذاته فى جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفا بها

محيط بجميع المعلومات على التفصيل وكما انه لم يزل قادرا بقدرة شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعا بسمع رائيا برؤية محيطين بجميع المسموعات والمرئيات على التفصيل (مريدا فى أزله لوجود الاشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزله) وهى الارادة التكوينية وقد سبق انها متى تعلقت بشئ وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولا تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وارادته) قال شيخ مشايخنا تأثير الارادة عند أهل الحق على وفق العلم فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفى ذلك خلاف للمعتزلة يأتى بيان قولهم والرد عليهم (دبر الامور) لما كان التدبير فى صفات البشر هو التفكر فى عواقب الامور ولا يوصف سبحانه وتعالى به فانه لم يزل عالما قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وتربص زمان) فاذا المراد بالتدبير فى الامور هنا امضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض فيكون المدبر على هذا من أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الازلية أو بمعنى دبر الامور علم بها فعلى هذا يكون المدبر من أسمائه الازلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجرى من السموات والارض غيره كل حادث فيهن وما بينهن واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما عليه كان ثم اعلم أن للقدرة والارادة تعلقين صلوحى وتنجيزى فالصلوحى قديم وحقيقته صحة الايجاد والاعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالارادة بمعنى أن القدرة فى الازل صالحة للايجاد والاعدام على وفق تعلق الارادة الازلية والتنجيزى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والارادة وللارادة تعلق ثالث وهو تنجيزى قديم وحقيقته قصد ايجاد الله تعالى الاشياء فى أوقاتها المعلومة (السمع والبصر) وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعانى المتعلقان بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أى الموجودات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواء وحقيقة البصر صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أى الموجودات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وانه تعالى سميع بصير يسمع ويرى ولا يعزب) أى لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفى) كوقع أرجل النملة على الاجسام اللينة وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلا منهما (ولا يغيب عن رؤيته مرئى وان دق) كالذرة فى الهواء يسمع النداء ويجيب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير حدقة) يقلبها (ولا أجفان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصمخة) جمع صماخ بالكسر وهو الثقب الذى فى الاذن (ولا آذان) كما انه تعالى (يعلم بغير) دماغ و(قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة) منزه عن سمات البرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق) أى ليس علمه كعلم المخلوق المختلف فى محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذى هو بقوة مودعة فى مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ فلذلك لم تشبه صفاته صفات الخلق كما لم تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقدسه عما لا يليق به جل جلاله قال الحجورى فى حواشيه على الصغرى والفهجى على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما الا تعلق واحد تنجيزى وهو ينقسم الى قسمين تنجيزى قديم كانكشاف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية له فى الازل وتنجيزى حادث كانكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فحينئذ ليس لها تعلق صلاحى لقولهم ان صفة الانكشاف لا صلاحى لها علما وسمعا وبصرا وادراكا وأفهم قوله المتعلقان بجميع الموجودات انهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مريدا فى أزله لوجود الاشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزله من غير تقدم ولا تأخر بل وقعت على وفق علمه وارادته من غير تبدل ولا تغير دبر الامور لا بترتيب أفكار ولا تربص زمان فلذلك لم يشغله شأن عن شأن (السمع والبصر) وأنه تعالى سميع بصير يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وان خفى ولا يغيب عن رؤيته مرئى وان دق ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام يرى من غير حدقة وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق

خولف فيها الشيخ السنوسى أعنى تعلق السمع والبصر بخصوص الموجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستانى فى النهاية وهو قول الاشعرى وسيأتى لذلك تحقيق (الكلام) وهى الصفة السادسة من صفات المعانى وهى صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لاتقبل العدم ولا مافى معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وانه تعالى متكلم) لاخلاف فى ذلك لارباب المذاهب والملل وانما اختلفوا فى معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتى بيانه (آمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهى وخبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتحصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهى و بوقوع النسبة أو لاوقوعها فخبر وأما النداء والوعد والوعيد فالكل راجع اما الى الخبر أو الى الطلب وعلى انه لايوصف بانه ناطق وانما اختلفوا فى مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف فى أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما وأما الصوفى يقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشئ وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لايكون الا بحيث لا ترتفع لنقيضها وذلك لايكون الا فى واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذى له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلى قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشئ يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق لذلك الشئ (لايشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لايوصف بجسم ولا عرض ثم بين وجه عدم شبهه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحرك لسان) فكل ذلك من صفات كلام الخلق قال أبو الحسن الاشعرى الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف والاصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفس المتكلم وقال عبدالله بن سعيد وأبو العباس القلانسى وأصحابهما وهم من قدماء الاشاعرة ان كلام المخلوق حروف وأصوات لانه تكون لها مخارج الحروف والاصوات وكلام الله ليس بحروف ولا أصوات لانه غير موصوف بمخارج الحروف والاصوات واذا قرأ القارئ منا كلام الله تعالى فقراءته حرف وصوت ومقروه ليس بحروف ولا أصوات وهذا القول هو اختيار أكثر أصحاب الحديث قال أبو منصور البغدادى وبه نقول وقال الامام أبو المعالى مذهب أهل الحق جواز سماع ماليس بحرف ولا صوت أى فهو منزه عن جميع ماتقدم لانه قديم والقديم لايوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لانحيط بذاته و بجميع حقائق صفاته فليس لاحد أن يخوض فى الكنه بعد معرفته مايجب لذاته تعالى وصفاته (وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله) أى الحروف انما هى عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنة واذا عبرت عن تلك الصفة القائمة بذاته تعالى بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل وزبور والاختلاف فى العبارات دون المسمى فحروف القرآن حادثة والمعبر عنه بها هو المعنى القائم بذات الله تعالى قديم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتلو والمقروء والمكتوب قديم أى مادلت عليه الكتابة والقراءة والتلاوة كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة فان الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم (وان القرآن) كلام الله تعالى غير مخلوق وانه مسموع بالآذان (مقروء بالالسنة) قال الخراشى فى شرحه على أم البراهين الفرق بين التلاوة والقراءة ان التلاوة أخص من القراءة لان التلاوة لاتكون فى كلمة واحدة والقراءة تكون فيها تقول فلان قرأ اسمه ولا تقول تلا اسمه فالقراءة اسم لجنس هذا الفعل (مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب والصدور وانه مع ذلك

قديم

(الكلام) وأنه تعالى متكلم آمرناه واعد متوعد بكلام أزلى قديم قائم بذاته لايشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب وأنه مع ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قائم بذات الله تعالى) لاتفاقهم على ذلك وهذا كله حق واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة فى قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هى معنى اضافة الفعل الى الفاعل كخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو بالالسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة فى قوة السمع مكتوب بما يدل عليه رقما متلو بما يدل عليه نطقا محفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور بالالسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللسانى وسيأتى لذلك بحث فى الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العدم ولا ما فى معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغييرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالى مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفى التأويلات لابى منصور الماتريدى أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفراينى من الاشاعرة وجمهور الاشاعرة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظى (كما يرى الابرار) وهم الاخيار من عباد الله (ذات الله تعالى فى الآخرة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الازليات (لا بمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعانى زائدة على الذات العلية بان المعنى الذى يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذى هو التمكن من الفعل أو الترك وكذا باقى صفات المعانى فانها صفات ثابتة موجودة فى نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهى كمالات ونقائضها نقائص والله منزه عن النقائص ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخرا اجمالا وأما فى التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة فى حدها بانها ما كان شرطا فى وجود القدرة لاجماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شئ منها فيما ليس بحى وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحى هو القادر روى ذلك عن عباد بن سلمان وذهب أبو عمر والمازنى من الكرامية أن الحياة من جملة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها فالحياة من جملتها فتأمل ثم ان صفات المعانى ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد فى المفهوم بلا تفاوت أصلا ولو كانت غيرها لزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلا سمعا وقدرة والكلام بصرا وهذا خبط عظيم ثم ان صفات المعانى تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشئ أى لا يطلب أمرا زائدا على القيام بمحلها وهى الحياة وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعانى تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهى الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه و يتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف كما يرى الابرار ذات الله تعالى فى الآخرة من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام لا بمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه و بغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر وبين متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان فى الممكن الموجود وتنفرد القدرة والارادة بالممكن المعدوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر فى الموجود الواجب والجائز و يزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعدوم و بين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم وخصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة فى الممكن ويشاركان السمع والبصر فى الموجود الواجب والجائز و يزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل و يزيدان على السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعدوم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية والسلبية والمعانى شرع فى توحيد الافعال فقال (الافعال وانه تعالى لاموجود سواه الا وهو حادث) أى ناشئ (بفعله) قد سبق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بان الاختراع خاص بالله تعالى وكذا الايجاد والابداع والخلق واما الفعل فانه يطلق على القديم والحادث الا انه فى حقه تعالى حقيقة لانه هو الذى اخترعه وأما فى حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها واعلم أن وحدانية الذات تنفى التعدد المتصل بان يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بان يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحدانية الصفات تنفى التعدد المتصل بان يكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بان تكون صفة فى ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفى أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (وفائض) أى سائل (من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها) وأبدعها (وانه حكيم فى أفعاله) باصابة مراده على حسب قصده (عادل فى أقضيته) على الحقيقة لا يوصف بالجور والظلم (لا يقاس عدله بعدل العباد) فيه اشارة الى قول بعض الاشاعرة ان العدل لا يصح تحديده بجنس ولا نوع مخصوص ولا يوصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لان العدل الذى هو الحق عدول وا ور أيضا عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا ان الجور ليس بضد العدل لان كل فعل كان منا عدلا بموافقة أمر الله تعالى فقد يجوز أن يكون جورا بموافقة نهيه ومنهم من قال يصح تحديده وللعادل حينئذ معنيان أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الازلية الواجبة له فى الازل والثانى رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفى المقصد الاسنى للمصنف العادل هو الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ٧ ولمن يعرف العادل من لم يعرف عدله ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغى أن يحيط علما بافعال الله تعالى من ملكوت السموات الى منتهى الثرى حتى اذا بهره جمال الحضرة الربوبية وحيره اعتدالها وانتظامها تعلق بفهمه شئ من معانى عدل الله فى خلقه (اذ العبد يتصور منه الظلم) والجور (بتصرفه فى ملك غيره) أو بمجاوزة الحد أو بوضع الشئ فى غير محله بنقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعانى (من الله تعالى) تقدس عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (حتى يكون تصرفه فيه ظلما) وتعديا (فكل ماسواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار الى حدوث الزمان فقال (اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأنشأه انشاء) بعد ان لم يكن شيأ (وأعطى كل شئ خلقه) وهو بذلك جواد ورتبه فى موضعه اللائق به وهو بذلك عدل (اذ كان فى الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) يشاركه أو يماثله فى ذاته وصفاته وأفعاله اشارة الى ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لا هو استكمال كمال زائد على ما كان قبل احداثه (فأحدث)

(الافعال) وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه الا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وانه حكيم فى أفعاله عادل فى أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد اذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه فى ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما فكل ماسواه من انس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن شيأ اذ كان فى الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

وأنشأ (بعد عدمه) المحض (اظهارا لقدرته) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه ووجوده (ولما حق فى الازل من كلمته) التى لاتبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذلا يوجد تعالى شيأ من الممكنات أو يعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة على وفق العلم فكل ما علم تعالى انه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده (لا لافتقاره اليه) أى الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواه فقير اليه فى وجوده و بقائه وسائر ما عده به (وانه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) وهو الايجاد لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو الزام ما فيه كلفة لا طلب ما فيه كلفة خلافا للباقلانى أى هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يخاطبهم بالامر والنهى (لا عن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافا للمعتزلة فى ايجاب التكليف (ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لا عن لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يردا فى أسمائه الحسنى ولكن دل عليهما قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذى الطول ومعناه ذو الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل) والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب) وهى العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أى يمتحنهم (بضروب الآلام والاوصاب) وهى الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محضا (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما) فهو سبحانه وتعالى العادل الذى لا يعترض عليه فى تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغى (وانه عز وجل يثيب) أى يجازى (عباده المؤمنين على الطاعات) الصادرة منهم وهى ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد) السابق (لا بحكم الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه غير واضع للشئ فى غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل فى شئ من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه نقص فى ملكه ولا فى ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته فانى يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذى لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أى دين واجب لازم (وان حقه فى الطاعات وجب على الخلق بايجابه على ألسنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بادراك كون الفعل أو الترك متعلق المؤاخذة الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة) وهى الامور الخوارق للعادات المقرونة بالتحدى والموافقة للدعوى السالمة من المعارض على يد من يدعى النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين قالت الاشاعرة لا تحسين ولا تقبيح عقلا أى ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث تعلق خطاب الشرع بها ودليله السمعى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامة لان الافعال كلها لله تعالى وبهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الايجاد بل هى حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهى الطلب فهى مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشئ فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو ترك غيب

الخلق بعد ذلك اظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من ارادته ولما حق فى الازل من كلمته لا لافتقاره اليه وحاجته وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ومتطول بالانعام والاصلاح لا عن لزوم فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان اذ كان قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والاوصاب ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له اذ لا يجب عليه لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لاحد عليه حق وأن حقه فى الطاعات وجب على الخلق بايجابه على السنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به

معنى (الكلمة الثانية) وهي الشهادة للرسول بالرسالة وأنه بعث النبي الامي القرشي محمدا

فلا يعلم الا بالتوقيف السمعي النبوي فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب و يدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شئ منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تتلقى أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهادتين (وهي شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (للرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وجملة الصلاة أتى بها للتبرك (وانه) تعالى (بعث) أي أرسل ومطاوعه انبعث وكل شئ ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وماهنا كذلك وكل شئ لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أي وجهه (النبي) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحي ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليبلغهم ما أوحي اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي فقيل النبي أعم لانه يطلق على من أوحي اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر والرسول أخص والكاية تدخل على الاخص فكل رسول نبي ولا عكس وانما بعض النبي رسول اذا أمر وليس برسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبي فانه خاص بالبشر والكلية تدخل على الاخص فنقول كل نبي رسول ولا عكس وانما البعض كالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر و بعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فيمن أوحي اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فيمن أوحي اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامي) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهي مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطناه في شرحنا على القاموس (القرشي) نسبة الى قريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلده فليس بقرشي نقله السهيلي وغيره وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه المحاسن فهو محمد قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيد مفضل على عمرو المبالغة في تفضيله عليه اذ

معناه

صلى الله عليه وسلم برسالته الى كافة العرب والعجم والجن والانس فنسخ بشر يعته الشرائع الاماقرره منها وفضله على سائر الانبياء وجعله سيد البشر

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولحصرهم صيغ المبالغة فى عدد مخصوص وكونه أجل من حمد وأفضل من حمد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمة به مع ماسبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية فى ذلك الوصف اه وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلى رسالة خاصة لما يتضمن هذا الاسم الكريم من المعانى والاسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهى من الله تعالى الرحمة وتعلق لفظ على بها التضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال وجمع بينهما الكراهة افراد أحدهما أى لفظا لا خطا أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه فى أول كتاب العلم فى الخطبة (برسالته) وهى السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عللهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال الازهرى هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفى المصباح وجاء الناس كافة قيل منصوب على الحال نصبا لازما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أى الا للناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى مابعدها خطأ لانه لا يقع الا حالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكف بعضهم الى بعض وبالاضافة تصير اضافة الشئ الى نفسه اه هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الازهرى فلا يلزم منه اضافة الشئ الى نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بالمؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف العجم سموا بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربات والخلاف فى ذلك وفى نسبهم بسطناه فى شرح القاموس والجن بالكسر خلاف الانس سموا بذلك لاستتارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو ألف وتفصيل ذلك كله فى شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن والعرب والعجم داخلون فى الانس وقد يعبر عنهما بالاسود والاحمر وكونه مبعوثا الى الثقلين خاصة اختاره الحليمى والبيهقى بل حكى الفخر الرازى والنسفى عليه الاجماع ومنهم من زاد والملائكة وانتصر له السبكى مستدلا بآية ليكون للعالمين نذيرا وخبر أرسلت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحليمى بان البيهقى نقله عنه وتبرأ منه والحليمى وان كان سنيا لكن وافق المعتزلة فى تفضيل الملك على البشر فظاهر حاله بناؤه عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما فى حكاية اجماع انفردا بحكايته لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم فى سعة دائرة الاطلاع والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فنسخ بشريعته) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة كلها (الاماقرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعى بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل الخصوصية فضله بها فى ذاته بها ارتفع كمالا فوق المراتب الكمالية انسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجوب بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثيتان حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصى المتوحد وحيثية انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذى انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالاتهم كلهم فمن حيث الكمال الاختصاصى كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعى الاشتراكى كان رسولا للانس والجن فاعلم من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصى المتحد وكماله العلمى المشترك أوليته وآخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذى يفوق قومه أو ماهو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخى وقد ساد سيادة وسوددا وكان صلى الله عليه وسلم فى كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قريش وسيد العرب وفى شعر الاعشى * ياسيد الناس وديان العرب * ويروى ياملك الناس وأخرج مسلم فى المناقب

وأبوداود فى السنة عن أبى هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأوّل من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الامام أحمد والترمذى فى المناقب وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى رفعه أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر الحديث قال المناوى فى شرحه خصه لانه يوم مجموع له الناس فيظهر سودده لكل أحد عيانا وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم فى المقام الخطابى على ما تقرر فى علم البيان فيفيد تفوّقه على جميع ولد آدم حتى أولى العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل فيض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كما نقل الامام عليه الاجماع ومراده اجماع من يعتد به من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله مالم تقترن به شهادة الرسول) الحق (وهو قولك محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت الكلمتان كلمة واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاخلاص (وألزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (فى جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أى المتعلقة بهما بعد ان خصه كما خص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفطانة فهذه أربع صفات تجب فى حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت فى نفس الامر أى كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى ايجابا كان أوسلبا والامانة كونهم لا تصدر عنهم مخالفة أصلا وهى المعبر عند بعضهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به اعتقاديا كان أو عمليا ولم يكتموا منه شيأ والفطانة هى التيقظ لالزام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعاويهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النبويات شرع فى بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفى ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذى روح لانه من مجوّزات العقول التى ورد الشرع بها فوجب اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيوانى عنهما ولا يجتمعان فيه هذا قول الاشعرى وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفراينى والاكثرين وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف فى بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التى تعرض بعد الموت فقال (وأوّله سؤال منكر ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذى روح أى يخرجها ويأخذها باذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطير وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة متخللة فى البدن تذهب الحياة بذهابها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وبه جزم النووى وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه فى صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله فى الوقت الذى علم الله فى الازل حصول موته فيه بايجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال فى القبر حق أى ان الموتى تسئل فى قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله الروح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملكان (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أى فظان غليظان شعورهما الى أقدامهما تلمع النار بين أنيابهما يشقان الارض بهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بايديهما مقامع من حديد (يقعدان العبد فى قبره) أى بعد تمام دفنه هذا فى حق المقبور وفى غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله مالم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه فى جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوّله سؤال منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد فى قبره

سويا ذاروح وجسد فيسألانه عن التوحيد والرسالة و يقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك وهمافتانا القبر وسؤالهما أوّل فتنة بعد الموت وان يؤمن بعذاب القبر وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على مايشاء

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الحواس وأفتى الشمس الرملى بان السؤال على الرأس وحده ان انفصل لوجود أدلة النطق وأفتى الحافظ السيوطى بان الميت اذا نقل لا يسئل حتى يدفن قال بعضهم ومثله المصلوب (فيسألانه) أوأحدهما يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع فى أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى فى الريح (عن التوحيد) أى وحدانية الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام ومابلغوا وقال القرطبى اختلفت الاحاديث فى كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون والكافرون وورد فى حق جماعة انهم لا يسئلون كالمرابط والشهيد بأنواعه والمراد به التخفيف لامطلقا وفى سؤال الاطفال الوقف وجزم السيوطى بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لاالجن (ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذى خلقك وسوّاك ورزقك (ومادينك) الذى كنت عليه (ومن نبيك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل السيوطى ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتره كزه انرح سالح حين وهى خمس كلمات تعريبها اتره قم ياعبدالله كاره الى ملائكة الله انرح ما كنت تصنع فى دار الدنيا سالح منرربك ومادينك وعقيد تك حين ماهذا الذى مت عليه (وهمافتانا القبر) مثنى فتان مبالغة فى التفتين والامتحان وقد يلحق بهما غيرهما من الصور الهائلة فيقال للكل فتانات أعاذنا الله منها (وسؤالهما أوّل فتنة بعد الموت) يحصل فى القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو الينا أو الى الملائكة لاحاطة علمه بكل شئ (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعضه الى بعض ومنه الحديث لوسلم أحد من ضغطة القبر لسلم منها سعد وفى رواية لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرج الله عنه وفى أخرى لقد ضمه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما فى حديث مسلم المرفوع ان هذه الامة تبتلى فى قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تعوّذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفى البخارى عن أسماء بنت أبى بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التى يفتتن بها المرء فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة وللمالك التصرف فى ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل (على الجسم والروح) معا كما هو مذهب أهل السنة (على مايشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار ما كتمه العباد فى الدنيا من كفر أو ايمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم ومجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والا فكل ميت أراد الله تعذيبه ناله ما أراده قبر أولم يقبر ومحله الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد فى ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمنى هذه الامة كما انه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين فيكون لمن زال عقله أيضا وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر وايمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق وهو اعادتهم بعد احيائهم بجميع أجزائهم الاصلية التى من شأنها البقاء من أوّل العمر الى آخره اذ قد ورد بذلك الآيات والآثار وأكثرها لا يحتمل التأويل لافرق فى ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره كما صححه النووى واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجدها الله تعالى بعد انعدامها بالكلية وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى فى الجسم جوهران فردان على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثانى هو الاول المعدوم بعينه لا مثله وفى اعادة العرض القائم بالاجسام تبعا لمحله مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التى كانت فى الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول الاشعرى والثانى امتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة والكرامية والخوارزمى والاول الراجح وفى جواز اعادة الزمن قولان ومما يجب اعتقاده ان اليوم الآخر حق وهو من يوم الحشر الى مالا يتناهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ويدخل فى جملة أمور الآخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهى كتب الاعمال التى تكتبها الملائكة مافعلوها فى الدنيا والرافع للصحف الريح من خزانة تحت العرش وأن كل أحد يدعى فيعطى صحيفته اما باليمين وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصى ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم الآخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك فى قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم عرف المصنف الميزان فقال (ذى الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهى من نور والاخرى من ظلمة وهى للسيآت (وصفته) أى الميزان (فى العظم انه) أى كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض) وفى حديث سلمان رضى الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والارض لوسعتهن وفى حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين يدى الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيآت عن يسار العرش مقابلة للنار ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فما ورد بصيغة الجمع فى الآيات والآثار للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله (توزن فيه الاعمال) أى أعمال العباد المكلفين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على القول بأن الصحف هى التى توضع فى الميزان كما يأتى وكذا خرج منه الاطفال والانبياء عليهم السلام تشريفا لقدرهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد فى حديث (بقدرة الله تعالى) ولطيف حكمته وبديع صنعته والممسك للميزان جبريل عليه السلام (والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل) الصنج بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اتزن منى بالصنجة الراجحة وأنكر الجوهرى السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما يرى فى ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقا لتمام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التى اشتملت على أعمال العباد أو أعيان الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالى واستقرب به ابن عطية وأشار اليه المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهى الاعمال الصالحة بعد ان تصور (فى صورة حسنة) نورانية (فى كفة النور) وهى اليمنى المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله تعالى بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيآت) وهى الاعمال السيئة بعد ان تصور (فى صورة قبيحة) ظلمانية (فى كفة الظلمة) وهى الشمال المعدة للسيآت (فيخف بها الميزان بعدل الله) سبحانه وتعالى ولا يمتنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالايمان بالغيب فى الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعرف العباد مالهم من الجزاء على الخير والشر واقامة الحجة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعا (جسر ممدود على متن جهنم) يرده الاولون والآخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أحد

وأن يؤمن بالميزان ذى الكفتين واللسان وصفته فى العظم أنه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقا لتمام العدل وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيآت فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله وأن يؤمن بان الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد

من

من السيف وأدق من الشعر) وبذهب أهل السنة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته اليه سبحانه وتعالى خلافا للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وجبريل فى أوّله وميكائيل فى وسطه وفى حافتيه كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يسئل العبد عند كل واحد عن نوع من العبادات ومرور العباد عليه متفاوت فى سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتهوى به فى النار) اما على الدوام والتأبيد كهؤلاء أو الى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الاول وأشار الى القسم الثانى بقوله (وتثبت عليه اقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الاعمال الصالحة والسالمون منهم من السيآت ممن خصهم الله بسابقة الحسنى (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح العاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيا ومشيا وحبوا على حسب تفاوت الاعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقا فى حق قوم وعريضا فى حق آخرين وهو واحد فى نفسه (فيساقون الى دار القرار) أى الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وان تصير الجنة أسر لقلوبهم وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم فى العبور ومما يجب اعتقاده ان العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الاجسام وهو أوّل مخلوق لله تعالى فى قول ومما يجب اعتقاده ان الكرسى حق ثابت وهو جسم عظيم نورانى بين يدى العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده ان القلم حق ثابت وهو عظيم نورانى خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده ان اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نورانى كتب فيه القلم باذن الله تعالى ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده ان كلا من الكاتبين على العباد أعمالهم فى الدنيا والكاتبين فى اللوح المحفوظ ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم والكاتبين من صحف الحفظة كتابا يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذى يعطاه فى الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترده هذه الامة وعند مسلم من حديث أنس فى نزول انا أعطيناك الكوثر هو حوض ترد عليه أمتى يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد انا فرطكم على الحوض ومن حديث ابن عمر امامكم حوض كما بين جرباء وأذرح وقال الدابرانى كما بينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض فى الصحيح من حديث أبى هريرة وأبى سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبى ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقى فى جزء استوعب فيه وظواهر الاحاديث انه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وفوا بعهد الله وميثاقه وماتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وان شمل جميع مؤمنى الامم السابقة لكنه خلاف ظواهر الاحاديث انه لا يرده الا مؤمنو هذه الامة لان كل أمة انما ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالاحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وانما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أى لم يعطش (بعدها) أى بعد تلك الشربة (أبدا عرضه مسيرة شهر ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما رفعه حوضى مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا ولهما فى حديث

من السيف وأدق من الشعرة تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوى بهم الى النار وتثبت عليه اقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون الى دار القرار وأن يؤمن بالحوض المورود حوض محمد صلى الله عليه وسلم يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا عرضه مسيرة شهر ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عددها بعدد نجوم السماء

أنس فيه من الاباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى
له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى الى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض
أبعد من مكة الى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار
الجنة (فيه ميزابان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزابان يمدانه من
الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق وروى ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك يوم المحشر
فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط
والميزان والحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاء ذكره في حديث
عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من
يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه الى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله
عنها من نوقش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك
العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل
والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقربون) وأفضلهم أبو بكر رضي الله
عنه فلا يحاسب لما روي مرفوعا عن عائشة رضي الله عنها الناس كلهم يحاسبون الا أبا بكر وفي الصحيحين
من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب
ولا عذاب ولمسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب
زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد
أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عمر فهلا استزدته قال قد استزدته فأعطاني
مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فهلا استزدته قال قد استزدته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بين
يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب
المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يارب
فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما أتانا من نذير فيقول من يشهد لك فيقول محمد وأمته
الحديث ولابن ماجه يجيء النبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قومك الحديث (ويسأل
المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شئ من القدر سئل عنه يوم القيامة
ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو الى شئ الا وقف يوم القيامة لازما لدعوته ما دعا اليه وان دعا رجل
رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أو فعلا أو اعتقادا مكسوبة أولا بعد أخذها كتبها خيرا
كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد
يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسيأتي في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار)
هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولاجرلها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قيل
وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد
الدخول لحظة مما يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة
العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأما ما عداها فلا تخلى من
اهلها معذبين فيها تخليدا كتخليد أهل الجنة وينبت على شفير الطبقة العليا فيما قيل الجرجير (موحد)
بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى اذا فرغ الله من القضاء بين
العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك
بالله شيأ ممن أراد أن يرحمه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتي على النار زمان
تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فاذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزابان يصبان فيه
من الكوثر وأن يؤمن
بالحساب وتفاوت الناس فيه
الى مناقش في الحساب والى
مسامح فيه والى من يدخل
الجنة بغير حساب وهم
المقربون فيسأل الله تعالى
من شاء من الانبياء عن
تبليغ الرسالة ومن شاء
من الكفار عن تكذيب
المرسلين ويسأل المبتدعة
عن السنة ويسأل المسلمين
عن الاعمال وان يؤمن
باخراج الموحدين من النار
بعد الانتقام حتى لا يبقى
في جهنم موحد بفضل الله
تعالى فلا يخلد في النار
موحد

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كما في السنن الاربعة (وأن يؤمن بشفاعة الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء وقد تقدم في كتاب العلم واعلم ان الشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف الاول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الانبياء والمرسلين والملائكة فيتعين اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به للاراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيها في ادخال قوم الجنة بغير حساب وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثها فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لانه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه رابعها في اخراج الموحدين من النار ويشاركه في هذه الانبياء والملائكة والمؤمنون وفصل القاضي عياض فقال ان كانت هذه الشفاعة لاخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختصت به صلى الله عليه وسلم والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها فيمن دخل في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب ثامنها في اطفال المشركين ان لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي واياك واعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده ومما يجب اعتقاده شفاعة غيره صلى الله عليه وسلم من الانبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته) ومقامه (عند الله تعالى) في أرباب الكبائر كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين) في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وفي رواية من خردل من خير وقد استنبط المصنف من قوله اخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالايمان وحال بينه وبين النطق به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع ايقانه بالايمان بقلبه فيحتمل ان يكون امتناعه منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يخلد في النار ويحتمل خلافه ورجح غيره الثاني فيحتاج الى تأويل ثم ينبغي ان يعلم انه لا يشفع واحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة المؤاخذة *(تنبيه)* هذه الامور السمعية التي تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما جوازها فضروري والعقل لا يهتدي الى وقوع جائز فاضطروا جميعا الى السمع وان كان الصوفي يزيد عليهما بالكشف الا ان الكشف قاصر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره ولما فرغ المصنف من ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم) ودرجاتهم ومنازلهم فيعطي كلا منهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب (رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلمون كانوا لا يقدمون أحدا في الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم انه أفضل وأصلح للامة من غيره وفي

وان يؤمن بشفاعة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين كل على حسب جاهه ومنزلته عند الله تعالى ومن بقي من المؤمنين ولم يكن له شفيع أخرج بفضل الله عز وجل فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وأن يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم وأن أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم

البخارى من حديث ابن عمر قال كنا نخير بين الناس فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولابى داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى أفضل أمة النبى صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبرانى ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أما ثناء الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففى آى من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذى من حديث عبد الله بن مغفل الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى وللشيخين من حديث أبى سعيد لا تسبوا أصحابى وللطبرانى من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابى فامسكوا ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المتدين ان يستصحب لهم ما كانوا عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان احادا لم يقدح فيما علم تواترا وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أى مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الائمة الكبار (وشهدت به) أى بصحته (الآثار) من السلف الاخيار (فمن اعتقد جميع ذلك) جملة وتفصيلا (موقنا به) معتمدا عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصابة السنة) أى جماعتها والسنة طريقة النبى صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه (وفارق رهط الضلال) الرهط ما دون العشرة من الرجال وقيل من سبعة الى عشرة وقيل الى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أى أنصارها والبدعة الفعلة المخالفة للسنة أو ان المراد بالحزب الجماعة فيكون بحذف مضاف أى جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كمال اليقين) فى مراتب الايمان والاحسان (والثبات فى الدين) والمراد فى العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجيب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفى) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها انتهاء الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النساخ وقد جرت العادة فى الختم به تبركا والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليلتين بقيتا من ربيع الاول سنة ١١٩٣ بمنزلى بسويقة لالا من مصر اللهم يسر لنا اتمام ما بقى قال مؤلفه وكتبه العبد المقصر المذنب أبو الفيض محمد مرتضى الحسينى غفر الله له بمنه وكرمه حامدا لله ومصليا ومسلما ومستغفرا انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الله ناصر كل صابر

(الفصل الثانى) من الفصول الاربعة (فى) بيان (وجه التدريج) والتمهل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفا (فى ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغى ان يقدم) ذلك (الى الصبى) وهو الغلام الصغير بتعليمه اياها (فى أول نشأته) أى فى حال صباه (ليحفظه) فى صدره (حفظا) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ فى باطنه حتى يكون نقشا على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمرا على ذلك حتى (ينكشف له معناه) وسره وحقيقته (فى) حالة (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيأ فشيأ) وهذا هو التدريج والترتيب المشار اليهما (فابتداؤه) فى حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها المدركة فى النفس وبتعهدها ورعايتها (ثم الفهم) بالتحقق فى معانيها (ثم الاعتقاد) أى عقد القلب باثباتها فى النفس (والايقان) بها (والتصديق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أى لمعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الالفاظ

وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فمن اعتقد جميع ذلك موقنا به كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات فى الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

(الفصل الثانى) فى وجه التدريج الى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد

اعلم أن ما ذكرناه فى ترجمة العقيدة ينبغى أن يقدم الى الصبى فى أول نشوه ليحفظه حفظا ثم لا يزال ينكشف له معناه فى كبره شيأ فشيأ فابتداؤه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والايقان والتصديق به

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذى فهمه الثالثة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذى أراده الله ورسوله على الوجه الذى قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالتصديق لا يكون الا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهيم ولا يعتقد صدق قائلها فيها الا اذا فهم معانى ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (فى الصبى) والعامى (بغير برهان) ودليل (فمن فضل الله تعالى) وكمال نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (فى أول نشئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بايراد الادلة الذى يقتضى الصدق أبدا لان التصديق بالامور الجلية ليس بمحال وكل عاقل يعلم انه أريد بهذه الالفاظ معان وان كل اسم فله مسمى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد بذلك المسمى فيمكنه ان يعتقد كونه كاذبا باخباره عنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتقد كونه صادقا فاخبراعنه على ما هو عليه فهذا معقول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ أمور اجمالية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوقة وأهل البادية (مبادئها التلقين المجرد) عن الادلة (والتعليم المحض) الخالص من غير ان يشوبه شئ آخر سواه (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (فى الابتداء) أى فى أول الامر لكن (على معنى انه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلابد من تقويته واثباته فى نفس الصبى والعامى حتى يترسخ) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق فى تقويته واثباته) فى نفسهما (ان يعلم) كل منهما (صنعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الاذهان اذ الكلام والجدل علم لفظى وأكثره احتمال وهمى وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللائق لاحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفى نسخة بتلاوة القرآن وهى والقراءة مترادفان ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفا وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظا فى الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أى الكشف عن معانى ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل فى (قراءة الحديث) المجموع فى كتب معلومة موثوق بها ويمضى فيها بتلقى ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للافهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل فى أثناء ذلك بمجالسة الاخيار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سيماهم فى وجوههم من أثر السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا) وثباتا (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أى على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أى الحاصلة منها (و) من (وظائفها) اللائحة على ظاهره وباطنه فمن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار رأى وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (ومجالستهم) وملاحظتهم ومؤانستهم وآدابهم (وسيماهم) الظاهر المعمور بالانوار (وهيآتهم) فى حركاتهم وسكناتهم (فى الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتلقى الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيبته (والاستكانة) أى التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول التلقين كالقاء بذر فى) أرض (الصدر وتكون هذه الاسباب) المذكورة بجملتها (كالسقى والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومنهاجاته الاصلية اذ لولاها لذوى وأنوار العبادات ومجالسة الاخيار بمنزلة التربية له بحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نموا ظاهرا (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق المتانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) فى

وذلك مما يحصل فى الصبى بغير برهان فمن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه فى أول نشوه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف فى الابتداء على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته واثباته فى نفس الصبى والعامى حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق فى تقويته واثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويشتغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسرى اليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسيماهم وسماعهم وهيآتهم فى الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كالقاء بذر فى الصدر وتكون هذه الاسباب كالسقى والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكى مرتفع (فى السماء) تجتنى منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغى ان يحرس) أى يصان (سمعه) فى أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والمخاصمات (والكلام) والمناقضات (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ماشوّشه الجدل) والكلام (أكثر مما عهده) ويوطئه (وما يفسده أكثر مما يصلحه) نظرا الى ماأودع فى قلبه شبها للخصوم فربما أنها لاتزول وتبقى آثارها فيتعلق قلبه بها فهذا أوّل افساده له وأما مايترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل يضاهى) أى يشابه (ضرب الشجرة بالمدقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بايداع المسامير فيها (رجاء تقويتها بان تكثير أجزائها) بآلات الحديد (ربما تفتتها وتكسرها) وفى نسخة ويفسدها أى يكون سببا لتكسير كلها واعدامها بالمرة (وهو الاغلب) فى الاحوال (والمشاهدة تكفيك فى هذا بيانا) واضحا (وناهيك بالعيان) أى المعاينة (برهانا) جليا لايحتاج الى تقريره ببرهان آخر قال المصنف فى الجام العوام فان قلت ان لم ينصرف قلب العامى عن التفكر لتشوّقه الى البحث فما طريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذكر وان لم يقدر فبعلم آخر لايناسب هذا الجنس من لغة أونحو أوحساب أوطب أوفقه فان لم يمكنه فبحرفة أوصناعة ولو الحراثة أوالحياكة فان لم يقدر فبلعب أولهو فان لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص فى هذا البحر البعيد غوره العظيم خطره وضرره بل لواشتغل العامى باللهو لابالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فان قال العامى اذا لم تستكن نفسه الى الاعتقادات الدينية الابدليل فهل يجوز ان يذكر له الدليل فان جوّزت ذلك فقد رخصت له فى التفكر والنظر وأى فرق بين هذا النظر وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم ايمانه الابه فالجواب انى أجوّز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وأن لايمارى فيه الامراء ظاهرا ولا يتفكر فيه الاتفكرا سهلا جليا ولا يمعن فى التفكر ولا يوغل فيه غاية الايغال فى البحث وأدلة هذه الامور الاربعة مذكورة فى القرآن وهى قريب من خمسمائة جمعناها فى جواهر القرآن فلا ينبغى أن يزاد عليه فان قيل هذه هى الادلة ولا يمنعون عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعامى فى باب النظر فليفتح مطلقا أو يسد مطلقا بطريق النظر وليكلف ليقلد من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم الى مايحتاج فيه الى تفكر وتدقيق خارج عن تدقيق العامى وقدرته والى ماهو جلى سابق الى الافهام ببادئ الرأى وأول النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لاخطر فيه وما يفتقر الى التدقيق فليس على قدم وسعه فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الاكثرون بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبى والرجل القوى وسائر الادلة كالاطعمة التى ينتفع بها الاقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا ولهذا قلنا ان أدلة القرآن أيضا ينبغى أن يصغى اليها اصغاءه الى كلام جلى ولا يمارى فيه الامراء ظاهرا ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره فى حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذى ينبغى أن يتوقى والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الاوّل عن مثل ذلك ودليله انهم ماخاضوا فى ذلك ولا سلكوا مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لاطنبوا فيه وخاضوا فى تحرير الادلة خوضا يزيد على خوضهم فى مسائل الفرائض (فقس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس) وطائعها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أى علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العامى) منهم (فى

وفرعهافى السماء وينبغى
ان يحرس سمعه من الجدل
والكلام غاية الحراسة
فان ماشوّشه الجدل أكثر
مما عهده ومايفسده أكثر
مما يصلحه بل تقويته
بالجدل تضاهى ضرب
الشجرة بالمدقة من الحديد
رجاء تقويتها بان تكثر
أجزاؤها وربما يفتتها ذلك
ويفسدها وهو الاغلب
والمشاهدة تكفيك فى هذا
بيانا فناهيك بالعيان برهانا
فقس عقيدة أهل الصلاح
والتقى من عوام الناس
بعقيدة المتكلمين والمجادلين
فترى اعتقاد العامى
فى

الثبات) والرسوخ (كالطود الشامخ) أى الجبل العالى الذى (لاتحركه الدواهى) أى الشدائد (والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل) وأنواعه بالادلة العقلية الجدلية (كخيط مرسل فى الهواء تفيئه) أى تحركه (الريح) وفى نسخة الرياح (مرة هكذا ومرة هكذا) فأمره الى غاية الضعف (الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أى تلقاه وتلقنه (تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولافرق فى التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم) نفس (المدلول) الذى أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقين الدليل شئ والاستقلال بالنظر) والبحث فيه (شئ آخر بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبى اذا وقع نشؤه) أى مبدأ حاله (على هذه العقيدة) وتمكنت من قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالتجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفتح له غيرها) لعدم انتقاله منها الى حالة أخرى منها (ولكنه سلم فى الآخرة) عن المؤاخذة والمعاتبة (باعتقاد الحق) المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الائمة (اذلم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادى (أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تمم (فاما البحث والتفتيش) وامعان النظر واجالة الفكر (وتكلف نظم الادلة) وتنسيق البراهين (فلم يكلفوه أصلا) ومن شاهد أحوال الاولين انكشف له الامر قال المصنف فى الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الايمان على مايكمل عليه فى الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لايعتقد الا بعض الاركان مما فيه خلاف اذا انفرد ولم ينضف اليه فى اعتقاده سواه هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو يعتقد انه موجود حى لاغير وأمثال هذه التقريرات ويخلو عن اعتقاد باقى الصفات خلوا كاملا لايعتقد فيها حقا ولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفى باقى الصفات على مالا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذى يدل عليه العلم ويستنبط من ظواهر الشرع ان أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأما أهل الحالة الثانية فالمتقدمون من السلف لم يشتهر عنهم فى صورة هذه المسئلة مايخرج صاحب هذه العقيدة عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى واظهار الاقرار به وبنبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هى هو ولا هى غيره ربما وجدوا يجهلون ذلك ولا يعقلون وجه مايخاطبون به وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبى صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب حكم الايمان والاسلام لمن قال لااله الا الله وعقد عليها وهذه الكلمة لاتقتضى أكثر من اعتقاد الوجود والوحدة فى الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عمن قالها فى صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الاعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم الصفات وأحوالها ولاهل الله عالم بعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشباه هذه المعارف ولا يدفع ظهور هذا الا معاند أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب فى الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يذعن الى تعلم مازاد على ماعنده لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود فى النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع بان من قال لااله الا الله دخل الجنة اهـ المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة) وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم

الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس واعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد تقليدا اذلا فرق فى التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم المدلول فتلقين الدليل شئ والاستدلال بالنظر شئ آخر بعيد عنه ثم الصبى اذا وقع نشؤه على هذه العقيدة ان اشتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها ولكنه يسلم فى الآخرة باعتقاد أهل الحق اذلم يكلف الشرع اجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد فاما البحث والتفتيش وتكلف نظم الادلة فلم يكلفوه أصلا وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم

التقوى) والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ماتستلذه وتميل اليه (واشتغل
بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف
عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفصح عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف فى قلبه بسبب) تلك
(المجاهدة تحقيقا لوعده تعالى) السابق (اذ قال) فى كتابه العزيز (والذين جاهدوا فينا) أى أعداءهم
لاجلنا (لنهدينهم سبلنا) أى الطرق الموصلة الينا (وان الله لمع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق
وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية فى كتاب العلم (وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان
الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث فى التوحيد وهؤلاء رأوا علامة الحدوث
فى المخلوقات لائحة وعاينوا حالات الافتقار الى الله عز وجل واضحة وسمعوا جميعها تدل على التوحيد
راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغيب أرواحهم ولاحظوا جلاله وجماله
بخفى أسرارهم وهم مع ذلك فى درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب
وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة فى التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد
ذلك فلم يروا فى الدارين غيره ولا اطلعوا فى الوجود على سواه والمريدون فى الغالب لابد لهم أن يحلوا
فى المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون
فهم فى الغالب مبتدؤن بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة ومتمكنون فيها ومن أهل هذا المقام يكون
الاقطاب والاوتاد والبدلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون (واليه
الاشارة بالسر الذى وقر فى قلب أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم فى كتاب
العلم ماسبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسر وقر فى صدره (وانكشاف ذلك السر)
الذى سبق حضرة الصديق به فى سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك
الاسرار) التى تنشأ لارباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله فى القرب والبعد (بحسب درجات
المجاهدة و) بحسب (درجات الباطن فى النظافة والطهارة) بتفريغه (عمن سوى الله وفى الاستضاءة
بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفى عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كتفاوت الخلق فى أسرار الطب
والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر
عليها (فى الذكاء والفطنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم فى الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلا
فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيرا منه دون كله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعثم فيه
ومن حافظ له ماهر فى تلاوته غير متوقف فيه (فكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر
حظه منه بما أتيح له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق
من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغى أن يلقنوا بأكثر مما ذكر فى العقيدة المختصرة فان
فيها مقنعا لهم وزجرا عن الوقوع فيما يضرهم وفى معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى
التجرد لطلب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب
وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها فى كلام المصنف فيما بعد
فالحق الصريح الذى لامراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين
وقد قال المصنف فى الجام العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب
عليهم فى معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف
ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها وأما
التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ماذكره حق وهو فيما قاله صادق وانه حق على
الوجه الذى قاله وأراده وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس
عن الهوى واشتغل
بالرياضة والمجاهدة
انفتحت له أبواب من الهداية
تكشف عن حقائق هذه
العقيدة بنور الهى يقذف
فى قلبه بسبب المجاهدة
تحقيقا لوعده عز وجل
اذ قال والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا وان الله لمع
المحسنين وهو الجوهر
النفيس الذى هو غاية
ايمان الصديقين والمقربين
واليه الاشارة بالسر الذى
وقر فى صدر أبى بكر الصديق
رضى الله عنه حيث فضل
به الخلق وانكشاف ذلك
السر بل تلك الاسرار له
درجات بحسب درجات
المجاهدة ودرجات الباطن
فى النظافة والطهارة عما
سوى الله تعالى وفى
الاستضاءة بنور اليقين
وذلك كتفاوت الخلق
فى أسرار الطب والفقه
وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
باختلاف الاجتهاد
واختلاف الفطرة فى الذكاء
والفطنة وكما لا تنحصر تلك
الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شانه وحرفته وأما السكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وانه فى خوضه فيه مخاطر بدينه وانه يوشك أن يكفر ان خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامساك فهو أن لا يتصرف فى تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الايراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك وان خفى عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم أو على الانبياء أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شئ منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجرى مجراه (أو هو مباح) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن للناس فى هذا) البحث (غلوا) أى تجاوزا عن الحد (واسرافا) أى ابعادا فى المجاوزة عنه (فى أطراف فمن قائل انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبد ان لقى الله بكل ذنب سوى) وفى نسخة ماخلا (الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعى كما سيأتى سنده (ومن قائل انه واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان) وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلما جدليا والقائلون بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أى الاعتقادية (وأعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق لعلم التوحيد) الذى هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أى دفاع (عن دين الله تعالى) بردشبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العينى فى التوحيد ما يخرج المكلف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جمليا والكفائى فيه ما يقتدر معه على تحقيق مسائله واقامة الادلة التفصيلية عليها وازالة الشبه عنها اذ يجب كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فيهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الائمة) الاربعة أبو حنيفة و(الشافعى ومالك وأحمد بن) محمد بن (حنبل وسفيان) الثورى وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من السلف) الصالحين (قال أبو عبد الاعلى) هكذا فى النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفى أبو موسى المصرى الفقيه المقرى ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى والشافعى واختص به روى عنه مسلم والنسائى وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المدينى وخلق (سمعت الشافعى رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمى المعتزلة) قلت حفص هذا يلقب بالفرد تفقه على الامام أبى يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعى يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد (لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ماخلا الشرك خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبى حاتم فى كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرنى من سمع الشافعى يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من الاهواء ورواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعى يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كلم الشافعى حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعى كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبى حاتم عن الربيع حدثنى من أثق به وكنت حاضرا فى المجلس فساقه (ولقد سمعت من حفص كلاما ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما ظننته قط) أخرجه اللالكائى من رواية عبد الرحمن بن أبى حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لى

---

* (مسئلة) * فان قلت تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم او هو مباح أو مندوب اليه فاعلم أن للناس فى هذا غلوا واسرافا فى أطراف فمن قائل انه بدعة وحرام وان العبد ان لقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بالكلام ومن قائل انه واجب وفرض اما على الكفاية أو على الاعيان وانه أفضل الاعمال وأعلى القربات فانه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله تعالى والى التحريم ذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف قال ابن عبد الاعلى رحمه الله سمعت الشافعى رضى الله عنه يوم ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمى المعتزلة يقول لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من علم الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لا أقدر أن أحكيه وقال أيضا قد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما ظننته قط

الشافعي تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شئ ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام) أخرجه اللالكائي من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول وناظره رجل من أهل العراق فخرج الى شئ من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعي يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ما عدا الشرك به خير له من الكلام (وحكى) الحسين ابن علي أبو علي (الكرابيسي أن الشافعي سئل عن شئ من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعني حفصا الفرد وأصحابه أخزاهم الله) وكان الكرابيسي من متكلمي أهل السنة أستاذا في علم الكلام كما هو استاذ في الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم في أحمد فلذلك تجنب الناس الاخذ عنه (و) يروى انه (لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد وقال من أنا قال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أي من القول بخلق القرآن وأخرج اللالكائي في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري أخبرنا الربيع قال سمعت أبا شعيب قال حضرت الشافعي وحفص الفرد سأل الشافعي فاحتج عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر حفص المنفرد قال الربيع ولقيته فقال أراد الشافعي قتلي (وقال أيضا لو علم الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول فساقه الا انه قال في الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير وأخرج اللالكائي من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجروي قال كان الشافعي ينهى النهي الشديد عن الكلام في الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرابيسي يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بانه من أهل الكلام ولا دين له) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا سمعتم الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهدوا عليه انه من أهل الكلام ولا دين له قال ابن السبكي وهذا وأمثاله مما روي في ذم الكلام وقد روي ما يعارضه وللحافظ ابن عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد ابن الصلاح أبو علي البغدادي (قال الشافعي حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد) أي جريد النخل تعزيرا (ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام) وهذا قد رواه أيضا أبو ثور عن الشافعي الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام وأخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري حدثنا محمد بن اسمعيل سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان سمعنا الشافعي يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجريد ويحملوا على الابل وقال أبو نعيم بن عدي وغيره قال داود بن سليمان عن الكرابيسي سمع الشافعي يقول حكمي في أهل الكلام حكم عمر في ضبيغ وأخرج اللالكائي من رواية أحمد بن اصرم المعقلي قال قال أبو ثور سمعت الشافعي يقول ما تردى أحد بالكلام فقد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبي حاتم حدثنا الربيع قال رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشئ من الكلام فصاح فقال اما أن تجاورونا بخير واما أن تقوموا عنا فهذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديد النهي عن علم الكلام (وقال أحمد بن) محمد بن (حنبل) الشيباني رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر في) علم (الكلام الا وفي قلبه غل) وهو تدرع الخيانة والعداوة (وبالغ فيه) أي في ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقواه وجمعه بين

ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام وحكى الكرابيسي أن الشافعي رضي الله عنه سئل عن شئ من الكلام فغضب وقال سل عن هذا حفصا الفرد وأصحابه أخزاهم الله ولما مرض الشافعي رضي الله عنه دخل عليه حفص الفرد فقال له من أنا فقال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه وقال أيضا لو علم الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بانه من أهل الكلام ولا دين له قال الزعفراني قال الشافعي حكمي في أصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام وقال أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام الا وفي قلبه دغل وبالغ في ذمه حتى هجر الحرث المحاسبي مع زهده وورعه

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم فى علم الكلام خوفا أن يجر ذلك الى مالا ينبغى ولا شك ان السكوت عنه مالم تدع اليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرث قد تكلم فى مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النصراباذى بلغنى ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المقالات وأجابه الحرث بانه انما ينصر السنة و يرد على البدعة (و يحك ألست تحكى بدعتهم أولا) أى أقوالهم التى أحدثوها بدلائلها وبراهينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألست تحمل الناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكر فى تلك الشبهات (فيدعوهم فعالهم ذلك الى احداث (الرأى) فى الدين (والبحث) فى مسائل الاعتقاد فكأنه قصد بذلك سد هذا الباب رأسا وكل منهما من رؤساء الائمة وهداة هذه الامة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد والله يرحمهما (وقال أحمد) أيضا (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البارع زنديق و زنادقة و زنادق و زناديق وليس ذلك من كلام العرب فى الاصل وقال الازهرى زندقة الزنديق انه لا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذى لا يتمسك بشريعة و يقول بدوام الدهر وتعبر العرب عن هذا بقولهم ملحد أى طاعن فى الاديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان جاء من هو أجدل منه) أى أكثر جدلا (أيدع دينه) الذى اعتقده (كل يوم لدين جديد يعنى ان أقوال المتجادلين تتقاوم) أى فلا يعتمد على تلك الاقوال لكونها فى معرض الازالة بما هو أقوى وأخرج اللالكائى فى السنة من رواية الحسن بن على الحلوانى قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجدله وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن بزيع قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل الى مالك بن أنس فسأله عن مسئلة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما أنزل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضا من رواية القعنبى عن مالك قال مهما تلاعبت به من شئ فلا تلاعبن بأمر دينك (وقال مالك) أيضا (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفى كتاب معين الحكام لابن عبد الرفيع من المالكية وقع فى المبسوط من قول عبد الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسدا وتباغضا ولعل هذا الذى رواه ابن وهب هو الذى اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه فى تأويله انه أراد باهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أى مذهب كانوا) أى لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والاغراض الفاسدة وهذا الذى ذكره المصنف من السياقين انما دلالتهما على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال اللالكائى فى كتاب السنة قال مصعب بلغنى عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام فى الدين كله أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يعنى أهل المدينة ينهون عن الكلام فى الدين ولا أحب الكلام الا فيما كان تحته عمل وأما الكلام فى الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضى الانصارى وهو الامام المقدم من أصحاب الامام أبى حنيفة (من طلب العلم بالكلام تزندق) أخرجه اللالكائى فى السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهرسابسى بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن أبى الدميك قال سمعت بشر بن الوليد الكندى يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وأورده الذهبى فى التاريخ والخطيب فى شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد بزيادة ومن تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد البصرى (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعنى أهل البدع (ولا تجادلوهم) أى لا تفتحوا لهم باب المجادلة فى الدين

بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له ويحك ألست تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر فى تلك الشبهات فيدعوهم ذلك الى الرأى و البحث وقال أحمد رحمه الله علماء الكلام زنادقة وقال مالك رحمه الله أرأيت ان جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد يعنى أن أقوال المتجادلين تتفاوت وقال مالك رحمه الله أيضا لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء فقال بعض أصحابه فى تأويله انه أراد باهل الاهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا وقال أبو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق وقال الحسن لا تجادلوا أهل الاهواء ولا تجالسوهم

(ولاتسمعوامنهم) أى مقالاتهــم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذى ذكر من ذم علم الـكلام والنهى عن الاشتغال به وأجمعوا عليه (ولا ينحصر مانقل عنهم من التشديدات) والتهديدات (فيه وقالوا) مستدلين بان (ماسكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع انهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب الالفاظ) بعضهامع بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الالعلمهم بمايتولد منه من الشر) فمن ذلك ماأخرجه اللالكائى فى السنة من رواية يونس بن عبد الاعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبدالله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذرونى ماتركتكم فانما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فمانهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه مااستطعتم أخرجه البخارى من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبى الزناد وأخرج من رواية أبى العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم قال صاحب بدعة يدعو الى بدعته (ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم فى القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثا وأخرجه الامام أحمد فى القدر أيضا وأبوداود فى السـنة وليس عندهماذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه (أى المتعمقون) المتقعرون (فى البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل اذا تنطس فى عمله قال الزمخشرى فى الفائق أراد النهى عن التمادى والتلاحى فى القرآت المختلفة وان مرجعها الى واحد من الحسن والصواب اهـ وقال النووى فيه كراهة التقعر فى الـكلام بالتشدق وتكلف الفصاحة واستعمال وحشى اللغة ودقائق الاعراب فى مخاطبة العوام ونحوهـم اهـ وقال غيره المراد بالحديث الغالبون فى خوضهم فيمالايعنيهم وقيـل المتعنتون فى السؤال من عويص المسائل التى يندر وقوعها وقيل المبالغون فى العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة ويسترسل مع الشيطان فى الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الائمة التحقيق ان البحث عمالا يوجد فيه نص قسمان أحدهما أن يبحث فى دخوله فى دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لامكروه بل ربما كان فرضا على من تعين عليه الثانى أن يدقق النظر فى وجوه الفروق فيفرق بين المتماثلين بفرق ولا أثر له فى الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلا فهذا الذى ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فرأوا ان فيه تضييع الزمان بمالا طائل تحته ومثله الاكثار من التفريع على مسئلة لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ولا اجماع وهى نادرة الوقوع فيصرف فيها زمنا كان يصرفه فى غيرها أولى سيما ان لزم منه اغفال التوسع فى بيان مايكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالايمان بها مع ترك كيفيتها ومنها مالا يكون له شاهد فى عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الامة الى أمثال ذلك ممالا يعرف ذلك الابالنقل الصرف وأكثر ذلك لم يثبت فيه شئ فيجب الايمان به بغير بحث (واحتجوا أيضا بان ذلك لو كان من) جملة (الدين لـكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم) أصحابه اذ هو مأمور بتبليغ أمور الدين (ويعظم طريقه) الموصل اليه (ويثنى على أربابه) أى حملته وفى نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستنجاء) فيما أخرجه مسلم فى صحيحه عن سلمان رضى الله عنه (وندبهم الى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة رضى الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فانه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شئ ينزع من أمتى قال الحافظ الذهبى فيه حفص بن عمر بن أبى العطاف واه بمرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقى تفرد به حفص وليس بقوى وفى رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذى والنسائى والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانى امرؤ مقبوض وان العـلم سيقبض حتى يختلف اثنان فى الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ فى الفتح رواته موثقون الا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق
أهل الحديث من السلف
على هذا ولا ينحصر مانقل
عنهم من التشديدات فيه
وقالوا ماسكت عنه الصحابة
مع انهم أعرف بالحقائق
وأفصح بترتيب الالفاظ
من غـيرهم الالعلمهم بما
يتولد منه من الشر ولذلك
قال النبى صلى الله عليـه
وسلم هلك المتنطعون هلك
المتنطعون هلك المتنطعون
أى المتعمقون فى البحث
والاستقصاء واحتجوا أيضا
بان ذلك لو كان من الدين
لـكان ذلك أهم مايامر به
رسول الله صـلى الله عليه
وسلم ويعلم طريقه ويثنى
عليـه وعلى أربابه فقد
علمهم الاستنجاء وندبهم
الى علم الفرائض

الاعرابى

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام فى القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا استمر الصحابة رضى الله عنهم فالزيادة على الاستاذ طغيان وظلم وهم الاستاذون والقدوة ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التى لم تعهدها الصحابة رضى الله عنهم فالامر فيه قريب اذ ما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التى تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها فى مباح وان كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعنى به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء فى الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو التشغب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضى اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفضى اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

الاعرابى وأخرج الترمذى من حديث أنس وأفرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال فى افتراق الامم الناجية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابى (ونهاهم عن الكلام فى القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبرانى فى الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدى فى الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابى فامسكوا واذا ذكرت النجوم فامسكوا واذا ذكر القدر فامسكوا أى لما فى الخوض فى الثلاثة من المفاسد التى لا تحصى وقدم هذا الحديث فى كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثية قال البغوى القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا لا يجوز الخوض فى البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين أهل يمين خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خلقهم للجحيم عدلا (وعلى هذا استمر الصحابة) رضى الله عنهم يروى انه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق مظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عميق لا تلجه فأعاد فقال سر الله قد خفى عليك فلا تفتشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة رئيس الصنعة أعجمى اشتهر استعماله فى الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وظلم) أى وضع فى غير موضعه (وهم) أى الصحابة رضى الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لمتبعهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تلميذ بالكسر قيل أعجمى معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف فى املائه على هذا الكتاب انه علم لفظى وأكثره احتمال وهمى وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف ولاجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع فى حال المناضلة فيه ايراد القطعى وما هو فى حكمه من غلبة الظن وابداء الصحيح والزام مذهب الخصم وسيأتى لذلك زيادة ايضاح قريبا ان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أى الممنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو فى لفظ الجوهر والعرض) والهيولى والماهية والتحيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالموضوع والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلانى والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التى لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أى سهل (اذ ما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفهمونه) اذ لم يعهدوا ذلك ولا الفوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها فى مباح) شرعى (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فنحن لا نعنى به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز و) معرفة (صفاته كما جاء به الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل) بل هو مطلوب بهذا الوجه (وان كان المحذور هو التشغب) أى المخاصمة ورفع الاصوات (والتعصب) فى ذلك (والعداوة والبغضاء وما يفضى اليه الكلام) من الزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه (فذلك محرم) اتفاقا لا نقول بجوازه فى حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه (كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة) والتكالب عليها (أيضا مما يفضى اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم) والاشتغال به والسعى فى تحصيله (لاجل ادائه اليه) وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء اليوسى فى شرحه على الكبرى تحقيقا لمطلوبه الذى هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فليحرم جميعها والا فمن أين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع وافترقت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه المبطلين انتهض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسنان فاحتاجوا الى مقدمات كلية

وقواعد عقلية واصطلاحات واوضاع يجعلونها على النزاع ويتفهمون بها مقاصد القوم عند الدفاع فدونوا ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق مبتدعان وكل بدعة يجب اجتنابها قلنا لا نسلم ان كل بدعة تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمناه فغيرهما من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعتي الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف كانوا يحسبون ويعالجون ويجتهدون ويحدثون وانما أحدث في هذه الصناعة الالقاب قلنا وكذلك كانوا يفسرون ويستدلون ويعللون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذي في الطباع مركوز ولا ينفك عنه عاقل فمن حرمه اما أن يحرمه لكونه ٧ حراما او وجه آخر فان أراد الاول قلنا لا نسلم ان مركوزيته توجب حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تنتبه والمركوز انما هو العقل الفطري والوجدان حاكم بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين نعم لا ننكر أن يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج الى تعلمه كالعربي المستغني عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن يقيس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينهض دليلا على ما أراد وان أراد الثاني قلنا ما وجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشيء آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسي أما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة ووسائل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتي بيانه في سياق المصنف فان فيه مقنعا وأما غلوه في الثناء على المنطق وكونه مركوزا في الطباع السليمة فعجيب وتقدم ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغني عن اعادته هنا وانما أوردنا كلامه هنا لمناسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل والنقض والمنع (وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا) أي ممنوعا (وقد قال) الله (تعالى) في كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطلب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة) فجعل الهلاك الذي هو كناية عن الانهزام والمغلوبية والحياة التي هي كناية عن الظفر بالغلبة مقصورين على البينة (وقال تعالى فلله الحجة البالغة) أي الكافية أو المنتهية في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه) أي خاصمه فيه بطلب الاحتجاج على ربوبيته جل وعز (الى قوله فبهت الذي كفر) أي الآيات بتمامها والبهت التحير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة (اذ ذكر احتجاج ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ومجادلته وافحامه) أي اسكاته (خصمه) وهو النمروذ ملك زمانه وكان يدعي الالهية (في معرض الثناء عليه) والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات أحدها مع نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي الى آخر الآية وهذا طريقة المتكلمين فانه استدل بأفولها وتغيرها على حدوثها ثم استدل بحدوثها على وجود محدثها وثانيها حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول وتارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما الفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ورابعها حاله مع ملك زمانه وهو الذي ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدل بحدوثها على وجود محدثها كما أخبر الله تعالى عنه في قوله يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض عظم شأنه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) حكاية عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها كانت في التوحيد والنبوة (وقال تعالى في قصة) موسى عليه السلام ومباحثته مع (فرعون) قال (وما رب العالمين الى قوله أولو جئتك بشيء مبين) واعلم أن موسى عليه السلام ما كان يقول في

وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم وقال عز وجل ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة وقال تعالى قل هل عندكم من سلطان بهذا أي حجة وبرهان وقال تعالى قل فلله الحجة البالغة وقال تعالى ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه الى قوله فبهت الذي كفر اذ ذكر سبحانه احتجاج ابراهيم ومجادلته وافحامه خصمه في معرض الثناء عليه وقال عز وجل وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقال تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا وقال تعالى في قصة فرعون وما رب العالمين الى قوله أو لو جئتك بشيء مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذى ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذى خلقنى فهو يهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى فى الشعراء انه قال لفرعون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذى عوّل عليه ابراهيم عليه السلام فى قوله ربى الذى يحيى ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذى عوّل عليه ابراهيم عليه السلام فى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعده دلائل النبوة فقال أولو جئتك بشئ مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أوّلا ربى الذى يحيى ويميت ثم قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أوّلا ربكم ورب آبائكم الاوّلين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذى يخرج الخبء فى السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان نمروذ وفرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهية فلا جرم انهما عليهما السلام ابتدآ بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدهد قال رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا جرم ابتدأ بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تمم دلائل التوحيد قال بعده لا اله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبينة والحجة وفى معناها السلطان وقد سمى الله الحجة العلمية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان فى القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أى ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أى حجة ولا برهانا بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين بمعنى حجة واضحة وانما سمى علم الحجة سلطانا لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون لليد فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار فى علمه فهو اما لضعف حجته وسلطانه واما لقهر سلطان اليد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الحجة والبينة هو ان الحجج هى الادلة العلمية التى يعقلها القلب وتسمع بالآذان والحجة هى اسم لما يحتج به من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى المخاصمة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أى قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة فى الخصومة والبينة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمى فالبينات هى الآيات التى أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حية هو البينة وجرت سنة الله فى خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجلوا بعذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاوّلون بخلاف الحجج فانها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضا وهى كل يوم فى مزيد وقد أشرنا الى ذلك فى كتاب العلم (وعلى الجملة فالقرآن من أوّله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال و(محاجة الكفار) مملوء من الحجج والادلة والبراهين فى مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وارسال الرسل وحدوث العالم فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك الا وهو فى القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعده عن الايراد والاسئلة وقد اعترف بهذا حذاق

وعلى الجملة فالقرآن من أوّله الى آخره محاجة مع الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد) أى فى اثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وسيأتى الكلام على هذه الآية فى شرح الرسالة القدسية (وفى البعث) والحشر (قوله) تعالى (قل يحييها الذى أنشأها أوّل مرة) وسيأتى الكلام عليها أيضا (الى غير ذلك من الادلة) بجميع أنواعها والاقيسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف فى كتاب العلم ماحاصله أن حاصل مايشتمل عليه الكلام من الادلة فالقرآن والاخبار مشتملة عليه وماخرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة واما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التى أكثرها توهمات الى آخر ماقال ومر الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازى فى كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تروى غليلا ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن اقرأ فى الاثبات اليه يصعد الكلم الطيب الرحمن على العرش استوى واقرأ فى النفى ليس كمثله شئ ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى اه قال ابن القيم وهذا الذى أشار اليه بحسب مافتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والا فدلالته البرهانية العقلية التى يشير اليها و يرشد اليها فتكون دليلا سمعيا عقليا أمر تميز به القرآن وصار العالم به من الراسخين فى العلم وهو العلم الذى يطمئن اليه القلب وتسكن عنده النفس و يزكو به العقل وتستنير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لاحد من العالمين الى قطع من حاج به بل من خاصم به فلجت حجته وكسر شبهة خصمه و به فتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله ولكن أهل هذا العلم لاتكاد الاعصار تسمح منهم الا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت عمرى فى الكلام أطلب الدليل واذا أنا لا أزداد الا بعدا منه فرجعت الى القرآن أتدبره وأتفكر فيه واذا أنا بالدليل حقا معى وأنا لا أشعر به وقد أشرنا الى بقية هذا الكلام فى كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين و يجادلونهم) أوّلهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بان أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وابراهيم وموسى عليهم السلام ولسيدنا سليمان عليه السلام مقامات أحدهما فى اثبات التوحيد والآخر فى اثبات النبوّة وقد تقدمت الاشارة الى ذلك وعيسى عليه السلام فانه أوّل ماتكلم شرح أمر التوحيد فقال انى عبدالله وشهادة حاله كانت دالة على صدق مقالته وقد دلت على التوحيد والنبوّة وبراءة أمه رادا بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه الى مزيد تقرير كالدهرية ومثبتى الشريك على اختلاف الانواع ونافى القدرة والطاعنين فى أصل النبوّة وخاصته فى نبوّته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكرى الحشر (قال تعالى) ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) وليس المراد منه المجادلة فى فروع الشرائع لان من أنكر نبوّته فلا فائدة فى الخوض معه فى تفاريع الاحكام ومن أثبت نبوّته فلا يخالفه ولا يحتاج الى الجدال فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان فى تقرير مسائل الاصول واذا ثبت هذا فى حقه صلى الله عليه وسلم ثبت فى حق أمته واليه أشار بقوله (والصحابة) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أى لا فى كل وقت (وكانت الحاجة اليه قليلة فى زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف فى كتاب العلم بقوله ولم يكن شئ منه مألوفا فى العصر الاوّل ولكن لما تغير الآن حكمه اذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شبها ورتبت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار الى مثل ذلك فى كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن والمقصود ان مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم واقامة الحجج

فعمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وفى النبوّة وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفى البعث قل يحييها الذى أنشأها أول مرة الى غير ذلك من الآيات والادلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين و يجادلونهم قال تعالى و جادلهم بالتى هى أحسن فالصحابة رضى الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين و يجادلون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة اليه قليلة فى زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط فى الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (على) بن أبى طالب (رضى الله عنه اذ بعث) عبدالله (بن عباس) رضى الله عنهما (الى الخوارج) وهم الحرورية الذين خرجوا على على رضى الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ماتنقمون على امامكم) يعنى عليا رضى الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم) أى ان كان قتاله حقا فلم ترك السبى والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس فى الجواب (ذلك) مخصوص (فى قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرأيتم لو سبى عائشة) رضى الله عنها (فى يوم الجمل) وهى وقعة مشهورة مذكورة فى السير (فوقعت عائشة فى سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ماتستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا ورجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفان) منهم وهذه القصة أوردها المصنف مختصرة وهى بطولها فى كتاب الحلية لابى نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدى ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قالا حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفى عن عبدالله بن عباس قال لما اعتزلت الحرورية قلت لعلى يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعلى آتى هؤلاء القوم فأكلمهم قال انى أتخوفهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فلبست أحسن ماأقدر عليه من هذه اليمانية ثم دخلت عليهم وهم قائلون فى نحر الظهيرة فدخلت على قوم لم أر قوما قط أشد اجتهادا منهم أيديهم كأنها ثفن الابل ووجوههم معلمة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ماجاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحى وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لاتحدثوه قال بعض لنحدثنه قال قلت أخبرونى ماتنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ماهن قالوا أولاهن انه حكم الرجال فى دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم لئن كانوا كفارا لقد حلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا ومحا نفسه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرأيتم قولكم انه حكم الرجال فى دين الله فان قرأت عليكم فى كتاب الله المحكم وحدثتكم عن سنة نبيكم ماتنكرونه أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال فى دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال فى المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أنشدكم الله أفحكم الرجال فى حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم فى أرنب ثمنها ربع درهم قالوا اللهم فى حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم أتسبون أمكم أم تستحلون منها ماتستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاختاروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم محا نفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ماقاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ماصددناك عن البيت ولاقاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبدالله فقال والله انى لرسول الله وان كذبتمونى اكتب يا على محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من على أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ ظاهره يخالف مانقله اليوسى فى شرحه على الكبرى ان ممن نظر فى علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبدالله بن عمر والحق انه لاخلاف فى العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق على بن أبى طالب رضى الله عنه اذ بعث ابن عباس رضى الله عنهما الى الخوارج فكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم فقال ذلك فى قتال الكفار أرأيتم لو سبيت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل فوقعت عائشة رضى الله عنها فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ماتستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب فقالوا لا فرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفان

كما يظهر فى بادئ الرأى فان النظر فيه شئ ودعوة المبتدعة بالمجادلة شئ آخر فتأمل (وروى أن الحسن) البصرى رحمه الله (ناظر قدريا) أى رجلا ممن ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و) يروى أيضا انه (ناظر على بن أبى طالب) رضى الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روى انه سأله رجل من الشام عن مسيره اليه أكان بقضاء الله وقدره فقال رضى الله عنه والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماقطعنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشامى عند الله احتسب عنائى ما أرى لى من الاجر شيأ فقال على بلى أيها الشيخ قد عظم لكم الاجر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال على لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهى من الله تعالى ولما كانت تأتى محمدة من الله لمحسن ولا مذمة لمسئ ولما كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسئ والمسئ بعقوبة الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وعجائب الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر اللذان ماوطئنا موطئا الا بهما فقال على الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق فى بعض الكتب ولم أطلع على سنده وانما ظن الشيخ أن عليا رضى الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريد انما ساقانا سوقا لا امتناع عنه فنفى على رضى الله عنه ذلك وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرا حتما أى انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم مجبرين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه ويروى انه مر بقوم فقال له رجل منهم يا أمير المؤمنين ان هذا يزعم انه يصنع شيأ فأقبل على رضى الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيأ فأنت تملكه فقال ملكنى صلاتى وصومى وعتق رقيقى وطلاق امرأتى وحجى وعمرتى وما افترض على فقال له على هذا زعمت انك تملكه أتملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ماأدرى ماتقول فقال أكلمك بلسان عربى وتقول ماأدرى ماتقول فاعادها على رضى الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له على ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تملكه مع الله فقد جعلت نفسك مع الله شريكا ومالكا ألا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضى الله عنه (يزيد بن عميرة) بفتح العين المهملة الزبيدى ويقال الكلبى ويقال الكندى السكسكى الحمصى قال الحافظ فى تهذيب التهذيب روى عن أبى بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمى وراشد بن سعد وعبد الجهنى وشهر بن حوشب ذكره أبو زرعة الدمشقى فى الطبقة العليا التى تلى الصحابة وذكره ابن سميع فيمن أدرك الجاهلية من أصحاب معاذ وقال العجلى شامى تابعى ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان فى الثقات وقال البخارى قدم الكوفة وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبى داود والترمذى والنسائى (فى الايمان فقال عبد الله لو قلت انى مؤمن لقلت انى من أهل الجنة فقال ابن عميرة ياصاحب رسول الله هذه زلة منك) أى سقطة (وهل الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فمن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها منى زلة) فرجع رضى الله عنه الى قوله معترفا على نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذى جبل عليه (فينبغى أن يقال كان خوضهم فيه قليلا) بحسب

وروى أن الحسن ناظر قدريا فرجع عن القدر وناظر على بن أبى طالب كرم الله وجهه رجلا من القدرية وناظر عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يزيد بن عميرة فى الايمان قال عبد الله لو قلت انى مؤمن لقلت انى فى الجنة فقال له يزيد بن عميرة ياصاحب رسول الله هذه زلة منك وهل الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة ولنا ذنوب لو نعلم انها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة فمن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها منى زلة فينبغى ان يقال كان خوضهم فيه قليلا

لا كثيرا قصيرا لا طويلا ولا عند الحاجة لا بطريق التصنيف والتدريس واتخاذه صناعة فيقال أما قلة خوضهم فيه فانه كان لقلة الحاجة اذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية افحام الخصم واعترافه وانكشاف الحق وازالة الشبهة فلو طال اشكال الخصم أو لجاجه لطال لا محالة الزامهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكيال بعد الشروع فيها وأما عدم تصديهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في الفقه والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لا تتفق الا على الندور اما ادخارا ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشحيذا للخواطر فنحن أيضا نرتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بثوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشحيذ الخاطر أو لادخار الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال كمن يعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قلت فما المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بذمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لابد فيه من تفصيل فاعلم أولا أن الشئ قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار والموت وهذا اذا سئلنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر والى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكاكل الطين فانه يحرم لما فيه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره والى ما يضر عند

الحاجة (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لاشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صنفا صنفا (والتدريس) أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذه صناعة) يتميز بها عن غيره واليها ينتسب (فيقال أما قلة خوضهم فيه كان لقلة الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثة انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى افحام الخصم) أي اسكاته (واعترافه) بالحق (وانكشاف الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الخصم أو لجاجه) في محاورته (لطال لا محالة الزامهم) بدفع كل اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكر به ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف والسنان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحرير طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكيال بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وانما هو بحسب الوارد كل ذلك لعلمهم بان ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش وان من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بيان الله بيان (وأما عدم تصديهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب المؤلفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة) الغريبة (التي) لم تقع (لا تتفق الا على) سبيل (الندور) والقلة (اما ادخارا) وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشحيذا للخاطر) من شحذ الحديدة شحذا من باب نفع والذال المعجمة اذا أحددتها وفي بعض النسخ أو لتشحيذ الخاطر (أو لادخار الحجة) عنده (حتى لا يعجز عنها عند) مسيس (الحاجة على البديهة والارتجال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسميت البديهة لانها تبغت وتسبق والارتجال اتيان الكلام من غير روية ولا فكر (كمن يعد السلاح) أي يهيئه (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (مما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فما المختار فيه) وفي نسخة منه (عندك) أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بذمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لابد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشئ قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار) في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سئلنا عنه أطلقنا القول بانه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نشبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكاكل الطين فانه يحرم لما فيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بانه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعدني (والى ما يضر عند

الكثرة فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور وكأكل الطين وكأن اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على العسل التفاتا الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته (٥٨) فى وقت الانتفاع حلال أومندوب اليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام أما مضرته فاثارة الشبهات وتحريك العقائد وازالتها عن الجزم والتصميم فذلك مما يحصل فى الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الاشخاص فهذا ضرره فى الاعتقاد الحق وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الاصرار عليه ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذى يثور من الجدل ولذلك ترى المبتدع العامى يمكن أن يزول اعتقاده باللطف فى أسرع زمان الا اذا كان نشؤه فى بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فانه لو اجتمع عليه الاولون والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب و بغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه و يمنعه من ادراك الحق حتى لو قيل له هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء و يعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العضال الذى استطار فى البلاد والعباد وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهى عليه وهيهات فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور) المزاج فى البلاد الحارة (وكأكل الطين) فانه كذلك كثيره يضر بالبدن (وكان اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على العسل التفاتا) أى نظرا (الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ) أى تعرض (تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته من هذا البحث (فنقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أومندوب أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام) ثم شرع فى ذكر مضرته ومنفعته فقال (أما مضرته فاثارة الشبهات) الملتبسة (وتحريك العقائد) الفاسدة (وازالتها عن الجزم والتصميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح (فذلك مما يحصل فى الابتداء) أى ابتداء الامر فان قلت لانسلم ازالتها من الجزم فان الدليل عليها مما يقويها و يشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (ويختلف فيه الاشخاص) بالقوة والضعف (فهذا ضرره فى الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم) المحركة (و يشتد حرصهم على الاصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذى يثور و ينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العامى يمكن أن يزول اعتقاده باللطف فى أسرع زمان) لعدم رسوخه فى قلبه (الا اذا كان نشأته) ونموه (فى بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد الرافضة مثلا (فانه لو اجتمع عليه الاولون والآخرون) بأنواع الادلة (لم يقدروا على نزع البدعة من صدره) لتمكنها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفسانى (والتعصب) المذهبى والمباهاة بالمعارف (وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كليا (و يمنعه من ادراك الحق) الصحيح ومن وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن ايصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالعيان) والمشاهدة الحقيقية (أن الحق مع خصمك لكره ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرح به خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم) والخطب الجسيم (الذى استطار فى البلاد والعباد) شرره وعم ضرره (وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب) للمذاهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة (وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهى عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السر بأنوار اليقين وحصول العلم المضارع للضرورى (فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين للنازل طى المنازل (ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذ أكثره عمل النفس وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه العارف برجاله ومتونه (أو حشوى) هو بالتحريك من يتتبع ظواهر الاحاديث قال اليوسى فى حاشية الكبرى نسبة الى الحشاء أى الجانب والطرف سموا بذلك لقول الحسن البصرى وكان أولئك يجلسون اليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطا ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أى جانبها أو بسكون الشين من الحشو لقولهم بذلك فى القرآن حيث زعموا أن فى الكتاب والسنة مالا معنى له اه (ربما خطر ببالك أن

الناس

الناس أعداء ماجهلوا) ومن جهل شيأ عاداه (فاسمع هذا من خبير الكلام) وسبره ودخل فيه وخرج وألف فيه عدة تآليف (ثم قلاه) أى أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أى الاختبار الكلى (وبعد التغلغل فيه) أى الدخول فى وسطه (الى) ان وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبتهم (وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة) كما هى عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك فى كتابه المنقذ من الضلال فقال فى أوله ولم أزل فى عنفوان شبابى عند ماراهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف سنى على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلة وأهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع الى أن قال وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور أى من أول أمرى غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى لاباختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ماأردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودى اه وسيأتى بقية هذه العبارة فيما بعد (ولعمرى لاينفك الكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض الامور ولكن على) سبيل (الندور) والقلة (وفى أمور جلية) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام) بأصل الفطرة والجبلة (بل منفعته شئ واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف فى الاملاء اعلم أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا اعتقاد العوام وانما حرسوها بالجدل عن الانخرام فهم حراس نواحى الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الاشارة الى ذلك أيضا فى كتاب العلم (فان العامى ضعيف يستفزه) ويحركه (جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفعة والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها اذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم واجماع السلف عليها) وقال المصنف فى كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هى الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القرآن والاخبار (والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات) وفى نسخة عن تهجمات (الظلمة والغصاب) جمع غاصب وهو الذى يأخذ المال قهرا وقال المصنف فى المنقذ ولما كان أكثر خوض المتكلمين فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع فى حق من لايسلم سوى الضروريات شيأ لم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لدائى الذى أشكوه شافيا نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوف المتكلمون الى مجاوزة الذب عن الشبهة بالبحث عن حقائق الامور وخاضوا فى البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية مايمحو ظلمات الحيرة فى اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيرى بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة ولكن حصولا مشوبا بالتقليد فى بعض الامور التى ليست من الاوليات والغرض الآن حكاية حالى لاانكارا على من استشفى به فان أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر اه (واذا وقعت الاحاطة) وكمال المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون الناظر فيه) بعد تلك الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (فى استعمال الدواء الخطر) الذى فيه بعض سميات مثلا (اذ لايضعه الا فى موضعه) الذى يليق بوضعه (وذلك فى وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف

فاسمع هذا من خبير الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه الى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود ولعمرى لاينفك الكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض الامور ولكن على الندور فى أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام بل منفعته شئ واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل فان العامى ضعيف يستفزه جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد تدفعه والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها اذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم وأجمع السلف الصالح عليها والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الظلمة والغصاب واذا وقعت الاحاطة بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون كالطبيب الحاذق فى استعمال الدواء الخطر اذلا يضعه الا موضعه وذلك فى وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التى اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذى ذكرناه فان تعليمهم الكلام ضرر محض فى حقهم اذ ربما يثير لهم شكا ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العامى المعتقد للبدعة فينبغى أن يدعى الى الحق (٦٠) بالتلطف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر فى القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفن من الوعظ والتحذير فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين اذ العامى اذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس الى اعتقاده فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدرون على دفعه فالجدل مع هذا ومع الاول حرام وكذا مع من وقع فى شك اذ يجب ازالته باللطف والوعظ والادلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل انما ينفع فى موضع واحد وهو أن يفرض عامى اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية فقد انتهى هذا الى حالة لا يشفيه منها الا دواء الجدل فجاز أن يلقى اليه وأما فى بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد الذى ذكرناه ولا يتعرض للادلة ويتربص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذى أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه لموضع سؤال

يرد

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا تبينه الا المهرة فى الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهى (التى اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذى ذكرناه) آنفا ويكتفى به معهم على هذا القدر ولا يعاون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصنعة الجدال (ضرر محض) خالص (فى حقهم اذ ربما يثير لهم شكا) أى يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (ويزلزل عليهم الاعتقاد) الذى تلقنوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أى بازالة ذلك الشك العارض فى قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته الى ما يزيله أو نظر فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العامى المعتقد البدعة فينبغى أن يدعى الى) المعتقد (الحق بالتلطف) واللين فى المحاورة (لا بالتعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقنع للنفس المؤثر) بوقعه (فى القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث) فما بعد بيانهما بيان (الممزوج بالوعظ والتحذير) ولا يمارى الامراء ظاهرا (فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع) وفى نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يخبط الذهن ويشوشه (اذ العامى اذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده) أى يستميلهم اليه على طريق الاستدراج (فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا يقدرون على دفعه) ورد ما أورده (والجدل مع هذا) أى العامى (ومع الاول) أى معتقد البدعة (حرام) اما مع العامى فلزلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفى نسخة فى شك (اذ يجب ازالته باللطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام جلى يفهمه ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدل) فى تفسير وسؤال وتوجيه واشكال ثم الاشتغال بحله (انما ينفع فى موضع واحد وهو ان يفرض عامى اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدل بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه) أى لا يزيل داء اعتقاده (الا دواء الجدل فجاز أن يلقى اليه) بالقدر المحدود (وأما فى بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصبات انما يثور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذى ذكرناه) آنفا (ولا يتعرض للادلة) أى العقلية أو مطلقا (ويتربص) أى ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على جزئى من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الادلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الايغال وان اقتصر على أدلة القرآن كفى وشفى (وان كانت البدعة شائعة) أى ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخدعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذى أودعناه كتاب الرسالة القدسية) الآتى ذكرها فى الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أى ان فرض وقوعها فما فى الرسالة القدسية من الادلة القرآنية والعقلية كفاية فى الرد على المخالفين كما سيأتى ذلك (وهو مقدار مختصر) فى أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) فى الفصل الثالث (لاختصاره) وجمعه (فان كان فيه ذكاء) وتوقد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه بذكائه لموضع سؤال)

يرد عليه (أو نارت فى نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه (فلا بأس أن يترقى منه الى القدر الذى ذكرناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة) وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مر ذكره فى شرح خطبة الكتاب وشرحه غير واحد من الائمة (وليس فيه خروج عن النظر فى قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحثة المتكلمين) بل الادلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث العويصة (فان أقنعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض فى المطولات (وان لم يشفه ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزمنة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض ساريا) فى جسمه (فليتلطف به الطبيب بقدر امكانه) اذ علم الكلام راجع الى علم معالجة المرضى بالبدع كما قاله المصنف فى الجام العوام (و ينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق) بارتفاع المانع (بتنبيه من الله سبحانه) بنفث يلقى فى روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رسخ فيه من (الشك والشبهة الى ما قدر له) من الازل وفى الجام العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا عاميا مجادلا لجوجا ليس مقلدا ولا يقنعه التقليد ولا أدلة القرآن ولا الاقاويل الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض مال طبعه من صحة الفطرة الاصلية فينظر فى شمائله فان وجد اللجاج والجدل غالبا عليه وعلى طبعه لم نجادله وطهرنا وجه الارض منه ان كان مجادلا فى أصل من الايمان وان تفرسنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول لوجاوزنا به من الكلام الظاهر الى تدقيق الادلة عالجناه بما قدرنا عليه من ذلك وداويناه بالجدال المسدد والبراهين الجلية وترخيصنا فى هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب فى الكلام مع الكافة فان الادوية تستعمل فى حق المرضى وهم الاقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة وتحرير حقائق الادلة وليس الضرر فى استعمال الداء مع الاصحاء بأقل من الضرر فى اهمال المداواة مع المرضى فليوضع كل شئ فى محله اهـ (فالقدر الذى يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذى يرجى نفعه) للسالك فى سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أى عن ذلك القدر فانه (قسمان أحدهما بحث على غير قواعد العقائد) الاسلامية (كالبحث عن الاعتمادات) كقول أبى هاشم ان الموجب لهوى الثقيل هو الاعتماد دون الحركة ذكره فى مسئلة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استحالة جوهر ما الى ما هو أشرف منه ويقابله الفساد وهو استحالة جوهر ما الى ما هو دونه ولهم فى الكون اطلاقات أخر (وعن الادراكات) فى ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة ان الادراكات كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شئ منها فعلا للانسان ولا كسباله كما سيأتى بيانه (والخوض ان فى الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمى وان كان فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت بكل مرئى يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سياق العبارة فى غالب النسخ وفى بعضها أو يثبت بكل مرئى وفى بعضها وان كان كل واحد هو منع بجميع ما لا يرى أو ثبت لكل مرئى فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان الممنوع بوجود الصمم والعمى معنيان هما ادراكان للمسموع والمرئى وانهما غير ذاته فان قالت المعتزلة العمى والصمم مانعان له عن أن يكون مدركا قيل ما معنى منعهما عن كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواه ولا يجوز أن يكون منعا عن نفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواه وهو ادراك اذ لا يجوز أن يكون المنع منعا لا عن شئ وهذا البحث أورده أبو منصور التميمى فى كتاب الاسماء والصفات وسنشير اليه ان شاء الله تعالى (الى غير ذلك من الترهات) أى الاباطيل (المضلة) للفهم (والقسم الثانى زيادة تقرير) وفى بعض النسخ تقدير (لتلك الادلة) العقلية (فى غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تنبعث من الافكار وفى بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الا ضلالا) عن الطريق

أو نارت فى نفسه شبهة فقد بدت العلة المحذورة وظهر الداء فلا بأس أن يرقى منه الى القدر الذى ذكرناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة وليس فيه خروج عن النظر فى قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحث المتكلمين فان أقنعه ذلك كف عنه وان لم يقنعه ذلك فقد صارت العلة مزمنة والداء غالبا والمرض ساريا فليتلطف به الطبيب بقدر امكانه و ينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق بتنبيه من الله سبحانه أو يستمر على الشك والشبهة الى ما قدر له فالقدر الذى يحويه ذلك الكتاب وجنسه من المصنفات هو الذى يرجى نفعه فأما الخارج منه فقسمان أحدهما بحث عن غير قواعد العقائد كالبحث عن الاعتمادات وعن الاكوان وعن الادراكات وعن الخوض فى الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمى وان كان فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت لكل مرئى يمكن رؤيته منع بحسب عدده الى غير ذلك من الترهات المضلات والقسم الثانى زيادة تقرير لتلك الادلة فى غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة وذلك أيضا استقصاء لا يزيد الاضلالا

وجهلا فى حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيده الاطناب والنقدير غموضا ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة
تشحيذ الخواطر والخاطر آلة الدين كالسيف آلة الجهاد فلا بأس بتشحيذه كان كقوله لعب الشطرنج يشحذ الخاطر فهو من
الدين أيضا وذلك هوس فان الخاطر يتشحذ بسائر علوم الشرع ولا يخاف فيها مضرة فقد عرفت بهذا القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام والحال التى يذم فيها والحال التى يحمد فيها والشخص الذى ينتفع به والشخص الذى لا ينتفع به فان قلت مهما اعترفت بالحاجة اليه فى دفع المبتدعة والآن قد ثارت البدع وعمت البلوى وأرهقت الحاجة فلابد أن يصير القيام بهذا العلم من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال وسائر الحقوق كالقضاء والولاية وغيرهما ومالم يشتغل العلماء بنشر ذلك والتدريس فيه والبحث عنه لا يدوم ولو ترك بالكلية لاندرس وليس فى مجرد الطباع كفاية لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم فينبغى أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات بخلاف زمن الصحابة رضى الله عنهم فان الحاجة ما كانت ماسة اليه فاعلم أن الحق أنه لابد فى كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل بدفع شبه المبتدعة التى ثارت فى تلك البلدة وذلك يدوم بالتعليم ولكن ليس من الصواب

(وجهلا فى حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكتف به (فرب كلام يزيده الاطناب) هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقرير غموضا) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة) نافعة وهى (تشحيذ الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخاطر آلة الدين) أصل الخاطر لما يتحرك فى القلب من رأى أو معنى ثم سمى محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف آلة للجهاد) أى بالخاطر تنكشف أسرار أحكام الدين كما ان السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس بتشحيذه) أى فلاى شئ يمنع من الخوض فى القسم الاول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان) أى هذا القول (كقوله لعب الشطرنج يشحذ الخاطر) ويهيئه لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أى من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخاطر يشحذ بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة) ثم ان الشطرنج معرب واختلف فى أصله فقيل صدرنات يعنى مائة حيلة وقيل صدرنج يعنى مائة تعب وقيل شدرنج أى صار تعبا واختلف فى ضبطه فقيل بالفتح وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار قال ابن الجواليقى فى كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر والعامة تفتحه أو تضمه وهو الشطرنج بكسر الشين قال وانما كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جردحل اذ ليس فى أبنية العرب فعلل بالفتح حتى يحمل عليه وأما أول من وضعه ولاى شئ وضعه وأقوال الائمة فى جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوى فى عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها فى شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا) الذى تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقريره لذلك فى كتاب العلم بنحو مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التى يذم فيها والحال التى يحمد فيها و) عرفت (الشخص الذى ينتفع به والذى لا ينتفع به فان قلت مهما اعترفت بالحاجة اليه فى دفع المبتدع) ورد شبهه (والآن فقد ثارت البدع) وهاجت (وعمت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أى دنت وقرب وقوعها (فلابد أن يصير القيام بهذا العلم) والتصدى له (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم يشتغل العلماء بنشر ذلك) وتعلمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لايدوم ولو ترك) الاشتغال به (لاندرس) بمرة وانمحى أثره ولقائل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكتفى منه فى رد شبه المبتدعة بما ركز فى الجبلة والطباع فأجاب بقوله (وليس فى مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية) تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغى أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات) وهذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) اما لعدم ظهور البدع فى زمانهم أولا كتفائهم بما أشرق الله من أنوار المشاهدة فى صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسبة اليهم جلية عندهم (فاعلم ان الحق) الذى لا محيد عنه (انه لابد فى كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أى بازائه (مستقل بدفع شبه المبتدعة الذين ثاروا فى تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم) أى على عامة الناس (كتدريس الفقه والتفسير) ولوازمهما (فان هذا) أى علم الكلام (مثل الدواء) الذى لا يحتاج اليه فى كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستضر به الآخرون (والفقه مثل الغذاء) للابدان الذى لا يستغنى عنه بحال فى اقامة ناموس البدن (وضرر الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التى لا تحصى (فالعالم به ينبغى أن يخصص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء وضرر الغذاء لا يحذر وضرر المعرفة
الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعالم به ينبغى أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

المعرفة (والحرص عليه) بالاكباب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (يمنعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وازالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعداده لذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما توردة الحواس عليها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المتحير فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دوا ثما حيران فى أمره (والفدم) وهو البطىء الفهم (لا ينتفع بحجاجه) أى بحجاجته (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالافعال وقوبل فى القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمور الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفا من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن) ربقة (الدين فان ذلك يحل عنه الحجز) أى الستر الحاجز (ويرفع الستر بينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على ازالة الشبهة) ودفعها (بل يغتنمها ليتخلص من اعباء التكاليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجام العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعا أى لا ظانا أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطش الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيك فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقيه فى التأويلات الفاسدة لشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبثه الى غير أهله وأما العامى فلا يحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطرارا فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذ لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر واباحته انما تعرف بنص أو اجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحمودة فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن) والاخبار الصحيحة (من الكلمات اللطيفة) المختصرة (المؤثرة فى القلوب) بوقعها (المقنعة للنفوس) الكافية لها (من دون التغلغل) والخوض (فى التقسيمات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة (التى لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكرهم حولها (واذا فهموها) بعد جهد (اعتقدوا انها شعوذة) لا حقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحبها التلبيس) والتخليط (فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجام العوام العامى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفته بالايمان به والتصديق بوجوده أولا وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانيا وبوحدانيته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعا وهذه الامور ليست ضرورية فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها له وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وازالة الشكوك اذا عرضت * والثانية الذكاء والفطنة والفصاحة فان البليد لا ينتفع بفهمه والفدم لا ينتفع بحجاجه فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه * والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه فان الفاسق بأدنى شبهة ينخلع عن الدين فان ذلك يحل عنه الحجر ويرفع السد الذى بينه وبين الملاذ فلا يحرص على ازالة الشبهة بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكاليف فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحمودة فى الكلام انما هى من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه

المقدمات واستنتاج النتائج ويستجر ذلك بالضرورة شيأ فشيأ الى تمام البحث واستيفاء علم الكلام الى آخر
النظر في علم المعقولات وكذلك يجب على العامي أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذبا ولا يمكن ذلك الا بالنظر في
معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها الى آخر النظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب
على الخلق الايمان بهذه الامور والايمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الاولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي الى تلك الدرجة وقد يخلو
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن
يحصل بالادلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة
انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المزيد فيها وهذا الجنس أيضا يفيد في بعض الامور وفي حق الناس
تصديقا جازما بحيث لا يتغير صاحبه بامكان خلافه أصلا الثالثة أن يحصل التصديق بالادلة الخطابية التي
جرت العادة باستعمالها في المحاورة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الاكثر تصديقا
ببادئ الرأي وسابق الفهم اذا لم يكن الباطن مشحونا بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل
ولم يكن المستمع مشغوفا بتكلف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتحذلق المجادلين في العقائد وأكثر أدلة
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
تمام الاسئلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
السماع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل
من الافاضل المشهورين قد يخبر عن شيء فيسبق اليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلميهم فلا جرم يسمعون
الاعتقادات ويصدقونه ويستمرون عليه من غير حاجة الى دليل ومحاجة الخامسة التصديق الذي يسبق
اليه عند سماع الشيء مع قرائن الاحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقي في حق العوام اعتقادا جازما
السادسة أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر الى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لا من حسن
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات
لان ما قبله استند الى دليل ما وان كان ضعيفا من قرينة أو حسن اعتقاد في المخبر فأي نوع من ذلك فهي
أمارات يظنها العامي أدلة فتعمل في حقه عمل الادلة واذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند ايمان العوام
هذه الاسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب الى التصديق فلا ينبغي
أن يجاوز بالعامي الى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة للقلوب المستجرة لها الى
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اهـ باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
وكافة السلف) رحمهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي
نبهنا عليه) أي فان أقوالهم محمولة على نهي المتعصب في الدين أو القاصر عن تحصيل اليقين أو القاصد
افساد عقائد المسلمين أو الخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فلا يتصور من شريف تلك
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
من مناظرة الخوارج) في المسائل الاربعة (وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من
الشام (وغيره كان من الكلام الجلي) الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج الى فتح باب جدال (وفي محل
الحاجة) وقدر الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة السلف انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي نبهنا عليه وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما من مناظرة الخوارج وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر وغيره كان من الكلام الجلي الظاهر وفي محل الحاجة وذلك محمود في كل حال نعم قد تختلف

الاعصار فى كثرة الحاجة وقلتها ولا يبعد ان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التى تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فأما ازالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ماهى عليه وادراك الاسرار (٦٥) التى يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له الا المجاهدة وقمع الشهوات والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافى عن شوائب المجادلات وهى رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذى لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها ظواهر وأسرار وبعضها جلى يبدو أولا وبعضها خفى يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافى والسر الخالى عن كل شئ من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد فيه فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة وانما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا فى أوائل الصبا شيأ وجدوا عليه فلم يكن لهم ترق الى شأو العلا ومقامات العلماء والاولياء وذلك ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا وقال على رضى الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علوما جمة لو وجدت لها حملة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم

الاعصار) والازمان (فى كثرة الحاجة) اليه (وقلتها فلا يبعد ان يختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ماخاض فيه الاوّلون الاقليلا لعدم حدوث البدع فى زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها وافحام منتحلها (فهذا حكم العقيدة التى تعبد الخلق بها) وكلفوا بمعرفتها (وحكم طريقة النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) فى الصدور (فأما ازالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ماهى عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التى يترجمها) ويبينها (ظاهر ألفاظ هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها فى قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (و) فى معنى المجاهدة (قمع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يخطر فى خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافى عن شوائب المجادلات) والمخاصمات (وهى) أى تلك الحالة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) لما ورد تعرضوا لنفحات الله فان لله نفحات (بقدر الرزق) الذى قدر له من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردات (وذلك البحر) العجاج (الذى لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أى طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذى تقدم ذكره (يشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحمودة (لها ظواهر وأسرار) وان (بعضها جلى) ظاهر لكل الناس (يبدو أولا) ويظهر (وبعضها خفى) المدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الحثيث) فى كشف سره (والفكر الصافى) عن علائق الكدر (والسر الخالى عن كل شئ) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن بل الظاهر والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التى (لا ينكرها ذو بصيرة) قادحة (وانما ينكرها القاصرون فى المعارف) الالهية (الذين تلقفوا فى أوّل الصبا) من المشايخ (شيأ) لم ينتقلوا منه بل (جمدوا عليه) أى استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم فى الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأو العلا) أى غايته وأمده (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهؤلاء اذا ورد عليهم شئ من افراد تلك المقامات أوّل وهلة قاموا بالانكار عليه وبالغوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجمودهم على مالقنوا (وذلك) الذى ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا) قال العراقى أخرجه ابن حبان فى صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير فى نهايته فى موضعين قال فى ح د د حديث فى صفة القرآن له حد أى غاية وحد كل شئ منتهى أمره وقال فى ط لع وعليه علامة السين المهملة أى ان هذا الحديث من كتاب أبى موسى المدينى لكل حرف حد ولكل حد مطلع أى لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كمصعد زنة ومعنى وقال المصنف فى آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن على موقوفا (وقال على رضى الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم فى كتاب الحلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاه هاه (ان ههنا علوما جمة) أى كثيرة (لو وجدت لها حملة) وقد تقدم بطوله فى كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه فى كتاب العلم

(وقال صلى الله عليه وسلم ماحدث أحد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ مامن عالم يحدث قوما بعلم لم تبلغه عقولهم الا كان فتنة عليهم وأورده المصنف في الجام العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هنالك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأهوال القيامة (لضحكتم قليلا) أي كان ضحككم على القلة وقيل معناه لما ضحكتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرف امتناع لامتناع (ولبكيتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبكاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجاه من حديث عائشة وأنس اهـ قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرك من رواية يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا ولما ساغ لكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي بانه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا ولخرجتم الى الصعدات تجأرون لا تدرون تنجون أو لا تنجون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبي وقال الهيثمي رواه الطبراني من طريق ابنة أبي الدرداء عن أبيها ولم أعرفها وبقية رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا في الاهوال عن أبي هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا يظهر النفاق وترفع الامانة وتقبض الرحمة ويتهم الامين ويؤتمن غير الامين أناخ بكم الشرف الجون الفتن كأمثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) واظهاره (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أو لمعنى آخر فلم لم يذكره) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولا شك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم أفاض الى الخلق ما أوحي اليه وانه ما كتم شيأ من الوحي فلذلك كان رحمة للعالمين فما ترك شيأ مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنه درك أسراره الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وصحبوه ولازموه متشمرين لتلقي ما يقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) ما نصه (لو ذكرت تفسيره) كما علمته (لرجمتموني) أي لم تحتمل عقولكم لدركه فتنكرون على ذلك (وفي لفظ آخر لقلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في صدره) تقدم في كتاب العلم (ولا شك في ان ذلك كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج عنها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بظواهرها على غيره)

وقال صلى الله عليه وسلم ماحدث أحد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم الا كان فتنة عليهم وقال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث الى آخره كما أوردناه في كتاب العلم وقال صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا منع من افشائه لقصور الافهام عن ادراكه أو لمعنى آخر فلم لم يذكره لهم ولا شك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم وقال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرت تفسيره لرجمتموني وفي لفظ آخر لقلتم انه كافر وقال أبو هريرة رضي الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين أما أحدهما فبثثته وأما الآخر لو بثثته لقطع هذا الحلقوم وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بظواهره على غيره

من الصحابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (التسترى) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الالاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورده صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله و بين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أورده صاحب القوت فى الباب الثالث والثلاثين فى آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب مخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأفشى الوحدانية فقتله أفضل من احيائه غيره اه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين فى قول المصنف هو أبو طالب المكى صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول فى زمنه فأجاب عنه فى كتابه الاملاء مانصه فصل وأما معنى افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمى بذلك تغليظا لما أتى به المفشى وتعظيما لما ارتكبه و يعترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذى سمى هذا على معناه ساتر وهذا المفشى للسر ناشر وأين النشر من الستر والاظهار من التغطية والاعلان من الكتم واندفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعى تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهى فمن رد احسان محسن أو جحد نعمة متفضل فيقال له كافر لجهتين احداهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ ذاك اسما بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ ذاك حكما يوجب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تخبطك التسميات وتفطن لخداعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن كتم ما أمر بنشره وفى مخالفة الامر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار و يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم وفى ارتكاب النهى عصيان و يسمى فى باب القياس على المذكور كفرانا والوجه الثانى ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فمن حدث أحدا بما لم يصل اليه عقله ربما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدرة الله تعالى أو بما أوجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ماقصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال اليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراسخين فى العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان أراد به الكفر الذى هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بخبره و يلحق قائله وهذا لا يخرج الا على مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصى وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذى ينزهه والعمل الذى يقصد به التعبد لوجهه والامر الذى يستزيد به ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بفوائد المزيد و ينيله ما يشرف من المنح و يريه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الا بنبذه واطراحه وتركه واعتقاد مالا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقته وليس فى افشاء الولى شئ مما يناقض الايمان اللهم الا ان يريد بافشائه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابث متمرد وليس بولى ومن أراد من خلق الله ان يكفر وابالله فهو لا محالة كافر وعلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يجد له من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أى العارفين ومثله فى القوت أيضا ولكن سياق المصنف فى الاملاء الآتى ذكره صريح فى انه قول سهل التسترى وهو محل تأمل (للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو

وقال سهل التسترى رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الالاهله وعلم هو بينه و بين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وقال بعضهم للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلماء بالله سر لو

ظهر لبطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أورده صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لو أظهره الله تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فقوام الايمان واستقامة الشرع بكتم السر به وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اه (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوّة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لاتناقض وان الكامل من لايطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوّة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فما معنى قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سر الخ وجاء في الاحياء على أثر هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوّة في حق الضعفاء فما قاله ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا وناظر اليه اذ ما أدى افشاؤه الى بطلان النبوّة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله رحمه الله وان كان مستعجما في الظاهر فهو قريب المسالك بادى الصحة للمتأمل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك أقوالهم وسر الالوهية الذي بمعرفته يستحق النبوّة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لايخلو اما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطلع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والتيه ما يبهر العقول و يفقد الاحساس و يقطع عن الدنيا ومافيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوّة في حقه ان يعرفها أو يعقل ماجاء من قبلها اذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها او ربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما يطرأ عليه كما حكى ان شابا من سالكي طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما نظر اليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقته فلما رآني انكشف له وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوّة في حق المخبر حيث نهي عن الافشاء فأفشى وأمر ان لايتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوّة في حقه باخباره فان قلت فلم لاتكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوّة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما بطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبلها و بعد مقوله من الكلام اغلاء وتغليظا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوّة الذي أوجب بطلان العلم لمن رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوّة لايعرفها بالحقيقة الانبي فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة له بالامر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكر فيكون كالنبي اذا سئل عن شئ أو وقعت له واقعة لم يحتج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ماعوّد من كشف الحقائق باخبار ملك أوضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو القاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقيس عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر ممن رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا أفشاه لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه كما روى ان عيسى عليه السلام قال لاتعلقوا الدر في أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم غير أهله وقد جاء لاتمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولاتضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلا انه من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشف له انه من أهل النار كما انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولانصب مكابد فلو عرف كل واحد عاقبته ومآله بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فيتعطل و يخرم حاله و ينحل قيده و بعد هذا فلا يحمل كلام سهل رحمه الله

أظهروه لبطلت الاحكام وهذا القائل ان لم يرد بذلك بطلان النبوّة في حق الضعفاء لقصور فهمهم فما ذكره ليس بحق بل الصحيح أنه لاتناقض فيه وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوّة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما ويجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها لا بان يتوصل الى أن ينكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكلف به كافة الخلق ولولا أنه من الاعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فمن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو الى الكفر أقرب منه الى الايمان بل الاسرار التي يختص بها المقربون بدركها ولا يشاركهم الاكثرون في علمها ويمتنعون عن افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

الاعلى ما تعذر لا على ما يوجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لو الدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات القرآنية (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن ظواهرها (فبين لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجلية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤمر بالكتمان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمرا جسيما (ويجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصدده (وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها) في هذا الكتاب (من أعمال القلوب فقد تعبدنا) وألزمنا (بتلقيها بالقبول) والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها اللغوي (لا بان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي (فان ذلك لم يكلف به كافة الناس) والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الاعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لا باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الاشياء على ما هي عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) ايراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مطاويه (فمن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدركها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركهم الاكثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويمنعون من افشائها) واظهارها لهم و(اليهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدة خفائه (تكل أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيأ الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأتاه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

حقيقته مما تكل الافهام عن دركه وتقصر الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف
الكثير على ماتقدم بيانه وتفصيله فى آخر كتاب العلم (ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فان من لم يعرف الروح) الذى به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه)
وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفا) أيضا (لبعض
الاولياء) العارفين بما ألقى فى روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراسخين (وان لم يكونوا أنبياء
ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أى من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك
عن الاخبار عن الروح وماهيته باذن الله تعالى ووحيه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة
لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تقاضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول
المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق
وكل تمويه وأطلقت عنان النظر فى مسارح الفكر وخاضت غمرات ماهية الروح تاهت فى التيه وتنوعت
آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل فى شئ كالاختلاف فى ماهية الروح ولو لزمت
النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل فى صفات الله تعالى من الخفايا) أى الاسرار
الخفية (ماتقصر أفهام الجماهير) أى كثير من الناس (عن دركه) ومعرفته (ولم يذكر رسول الله صلى
الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق
بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون
ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم
يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال و وقعوا فى التعطيل فى حق
الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعيا للخلق الى سعادة الآخرة ورحمة للعالمين فكيف
ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبى) لم يدركها (أو العنين) هو الذى لا يقدر
على اتيان النساء أو لا يشتهيهن (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذى يدركه) كالسكر أو العسل مثلا
(ولا يكون ذلك فهما على التحقيق) كما ينبغى فان اللذة التى تحصل من الجماع خلاف اللذة التى تحصل
من استعمال السكر مثلا (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة
الجماع والاكل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف فى المقصد الاسنى فان قلت لو كان لنا صبى أو عنين
ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما أن نصفه لك حتى تعرفه
والآخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباشر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا
السبيل الثانى هو السبيل المحقق المفضى الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضى الا الى توهم الشئ
بما لا يشبهه اذ غايتنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشئ من اللذات التى يدركها العنين كلذة الطعام الحلو
مثلا فنقول له اما تعرف أن السكر لذيذ فلا تجد عند تناوله حالة طيبة وتحس فى نفسك راحة قال نعم
قلنا الجماع أيضا كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هى حتى ينزل فى معرفتها منزلة من ذاق
تلك اللذة وأدركها هيهات هيهات وانما غاية هذا الوصف ايهام وتشبيه ومشاركة فى الاسم لكن يقطع
التشبيه بأن يقال ليس كمثله شئ فهو حى لا كالاحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيذ كالسكر
ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها فى الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قدير
٧ عالم فلم نعرف أولا الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع ولا الاكمه معنى
قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالما بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء
فلا يمكنه أن يفهم شيأ الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولا ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا
كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه و يشاركه ولو فى الاسم لم يتصور فهمه البتة فما عرف

حقيقته مما تكل الافهام عن دركه وتقصر الاوهام عن تصور كنهه ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفا لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه بل فى صفات الله عز وجل من الخفايا ماتقصر أفهام الجماهير عن دركه ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبى أو العنين لم يفهمها الا بمناسبة الى لذة المطعوم الذى يدركه ولا يكون ذلك فهما على التحقيق والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والاكل

أحد الا نفسه ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتتعالى صفات الله وتتقدس عن أن تشبه
صفاتنا (وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه وصفات نفسه مما هى حاضرة له فى الحال) موجودة لديه
(أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالمناسبة اليه يفهم ذلك لغيره) مقايسة (ثم) انه (قد
يصدق) فى نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتميزا (فى الشرف والكمال) والعلو (فليس فى قوة البشر الا
أن يثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التى يتوهم فيها
الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أى ما ثبت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون
معظم تحويمه) وتعريجه (على صفات نفسه) فقط (لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة
قال المصنف فى المقصد الاسنى ولا ينبغى أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى
الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذى لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان فى أوصاف
كثيرة اذ السواد يشارك البياض فى كونه عرضا وفى كونه مدركا بالبصر وأمورا أخر سواه افترى من
قال ان الله تعالى موجود لا فى محل وانه سميع بصير عالم مريد متكلم حى قادر فاعل وللانسان أيضا
كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة فى الوجود وهو موهم للمشابهة بل المماثلة
عبارة عن المشاركة فى النوع والماهية فكون العبد رحيما صبورا شكورا لا يوجب المماثلة ولا لكونه
سميعا بصيرا عالما قادرا حيا فاعلا اه (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت
على نفسك) أخرج مسلم من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول ذلك فى سجوده قاله العراقى قلت قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة حدثنا أبو أسامة هو حماد
ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الاعرج عن أبى هريرة عن عائشة رضى
الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على
بطن قدميه وهو فى المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم انى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك
من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن
أبى أسامة قال الحافظ ابن حجر فى تخريج أحاديث الاذكار وفى السند لطيفة وهى رواية صحابى عن
صحابى أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى انى أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور
عن ادراك كنه جلاله) وقال المصنف فى المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه لسانه فى
العبارة عنه بل معناه انى لا أحيط بمحامدك وصفات الهيتك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط
مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الا بالحيرة والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون فى معرفة أسمائه
وصفاته اه (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف فى المقصد
الاسنى (ماعرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبى
صلى الله عليه وسلم غير النبى وأما من لا نبوة له أصلا فلا يعرف من النبوة الا اسمها وانها خاصية موجودة
لانسان بها يفارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصية الا النبى خاصة فأما من ليس بنبى
فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت
وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال فى موضع آخر منه الخاصية الالهية ليست
الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها
غيره فاذا الحق ماقاله الجنيد لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجبه فقال
سبح اسم ربك الاعلى فوالله ماعرف الله غير الله فى الدنيا والآخرة وقيل لذى النون وقد أشرف على
الموت ماذا تشتهى قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة اه (وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه)
فى بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذى لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) وروى

وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه وصفات نفسه مما هى حاضرة له فى الحال أو مما كانت له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا فى الشرف والكمال فليس فى قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى انى أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنه جلاله ولذلك قال بعضهم ماعرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضى الله عنه الحمد لله الذى لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن درك الادراك ادراك قال المصنف فى كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هى انهم لايعرفونه وانهم لايمكنهم البتة معرفته وانه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا الله تعالى فاذا انكشف لهم ذلك انكشافا برهانيا فقد عرفوه أى بلغوا المنتهى الذى يمكن فى حق الخلق من معرفته ثم قال وللمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقى وذلك مسدود الا فى حق الله تعالى فلا يهتم أحد من الخلق لنيله وادراكه الا ردته سبحات الجلال الى الحيرة ولا يشرئب أحد الاحظته الاغطى الدهش طرفه وأما السبيل الثانى وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تتفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته فى ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعنا فى التفصيل ومستغرقا فى دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البون البعيد مالا يكاد يحصى وفى تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال ولله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم التقى الكامل مثلا مثل الشافعى رضى الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المزنى تلميذه والبواب يعرف انه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى اليه على الجملة والمزنى يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذى يحسن عشرة أنواع من العلوم لايعرفه بالحقيقة تلميذه الذى لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذى لم يحصل شيأ من علومه بل الذى حصل علما واحدا فانما عرفه على التحقيق عشره اذا ساواه فى ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ماقصر عنه الا بالاسم وايهام الجملة وهو انه يعرف انه يعلم شيأ سوى ماعلمه فكذلك فافهم تفاوت الخلق فى معرفة الله تعالى فبقدر ماانكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته فى الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيهات ذلك لايعرفه بالكمال فى الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيأ مبهما لاندرى حقيقته لكن ندرى أن له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والافلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواه تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لاساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغى أن تبذل بابداعها فى الكتب واذا جاء هذا غرضا غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ماتكل الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم ان لله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورده المصنف فى كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقى سواء قال وفى بعض الروايات سبعمائة وفى بعضها سبعين ألفا اه وفى كتاب الاسماء والصفات لابى منصور التميمى انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه كل شئ أدركته وفى رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقى أخرج أبو الشيخ بن حبان فى كتاب العظمة من حديث أبى هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

وانقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تكل الافهام عن ادراكه ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم ان لله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره

صلى

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه لسبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة ولمسلم من حديث أبي موسى حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولابن ماجه كل شئ أدركه بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز أن يكون مستورا بحجاب لان ما ستره غيره فساتره أكبر منه وليس لله عز وجل حد ولا نهاية فلا يصح أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمعه يقول في يمينه لا والذي احتجب سبعة اطباق فعلاه بالدرة وقال له يالكع ان الله لا يحتجب عن خلقه بشئ ولكنه حجب خلقه عنه فقال له القصاب أولا أكفر عن يميني باأمير المؤمنين فقال لا انك حلفت بغير الله فأما قوله لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لاحرقت من على الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انما أجمع حجاب لغيره لانه غير محصور في شئ وقيل معناه ان لله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهدها الخلق لقامت مقام العيان في الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالادلة النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله متجل في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا محالة وان المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتكلف حصرها لكني لا أثق بما يلوح من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبعمائة أو سبعين ألفا فتلك لا يستقل بها الا القوة النبوية مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجري العادة بذكر أعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي عني الآن أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرقة الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقايسات عقلية فاسدة وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والتشوق الى معرفة ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المجسمة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء كلهم أصناف القسم الثاني الذين حجبوا بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة لا تتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحريكها الى الذي فطر السموات وفطر الارض بتحريكها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى ولكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانمحقت منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيهم

سلطان الجلال ، فأمحقوا وتلاشوا فى ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج فى الترقى والعروج عن التفصيل الذى ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا فى أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرا وهجم عليهم التجلى دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسى أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الاول طريق الخليل والثانى طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما والله أعلم بأسرار اقدامهما وأنوار مقامهما فهذه اشارة الى أصناف المحجوبين ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا واذا فتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التى حصرناها فانهم انما يحجبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اه (القسم الثانى من الخفيات التى تمتنع الانبياء) عليهم السلام (والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراسخين (عن ذكرها) وبيانها (ماهو مفهوم فى نفسه) أى فى حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين) بالافتتان فى دينه (ولا يضر بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم فى المعرفة الحقيقية وأكثر المستمعين لا يخلو اما أن يكون جاهلا فذكره له تورط فى الكفر من حيث لا يشعر أو عارفا فعجزه عن تفهيمه كعجز البالغ عن تفهيم ولده الصبى مصالح بيت وتدبيره بل عن تفهيمه مصلحته فى خروجه الى المكتب بل كعجز الصانع عن تفهيم النجار دقائق صناعته فان النجار وان كان بصيرا فى صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فالمشغولون بالدنيا وبالعلوم التى ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذى منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون فى القدر ويسألون عنه وقال أبهذا أمرتم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق) مفتنا لهم فى دينهم (كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش) جمع خفاش وهو طائر معروف (وكما تضر رياح الورد بالجعل) بضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نظمه ابن الوردى فى لاميته بقوله

أيها الجاعل قولى عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا و) سائر (المعاصى والشرور بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق فى نفسه) أى فى حد ذاته (وقد أضر سماعه بقوم) من المعتزلة (اذ أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه) ضد الرشد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أوهموا فيه وتوهموه وسموا أنفسهم بأهل العدل فى التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألحد ابن الراوندى) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا فى بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفريات يتناشده الناس وراوند التى نسب اليها هى قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شيعة (وطائفة من المخذولين) الذين على قدمه فى سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أى بمثل قول المعتزلة فزعم جمهورهم ان المعاصى كلها كانت من غير مشيئة لله فبها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شئ من المعاصى كما زعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصى ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفشى) أى أظهر (لأوهم أكثر الخلق عجزا) فى قدرة الله تعالى (اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم) ويصرفه عنهم بأول وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان فى بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقاتها) المعلوم (وانها) تقوم (بعد) مضى (ألف سنة) من الهجرة مثلا (أو أكثر أو أقل لكان ذلك

(القسم الثانى) من الخفيات التى تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ماهو مفهوم فى نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر القدر الذى منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصى والشرور كله بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق فى نفسه وقد أضر سماعه بقوم اذ أوهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم وقد ألحد ابن الراوندى وطائفة من المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لاوهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقاتها وانها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

مفهوما ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفا من الضرر فلعل المدة اليها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة فى علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح

مفهوما) أى معلوما فى الاذهان (ولكن لم يذكر) ذلك نظرا (لمصلحة العباد وخوفا من) وقوع الناس فى (الضرر) والفساد (فلعل المدة اليها بعيدة فيطول الامد) فتقسو قلوبهم (واذا استبطأت النفوس البشرية (العقاب) وعلمته بعيدا (قل اكتراثها) فى أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة فى علم الله تعالى و) لكن (لو ذكرت) أى ذكر ميقاتها (لعظم الخوف) وامتلأت الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكتة أخفى أمرها (فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم) الثانى فى أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر بالاكثرين (القسم الثالث أن يكون الشئ بحيث لو ذكر صريحا) ظاهرا (لفهم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) يصيب السامع (ولكن يكنى عنه) أى يؤتى بالكناية (على سبيل الاستعارة والرمز) أى الاشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ للمبالغة فى التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحا (وله مصلحة) ظاهرة (فى ان يعظم وقع ذلك الامر فى قلبه كما لو قال قائل) لقيت أسدا يعنى رجلا شجاعا فلا يخفى ان هذا أوقع فى القلب من قوله لقيت رجلا شجاعا وأخصر وكذا قوله (رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير فكنى به عن افشاء العلم) ونشره (وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه) أول وهلة (ظاهره) الذى هو تقليد الدر فى أعناق الخنازير حقيقة (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو الجوهر المعروف (ولا كان فى موضعه خنزير) وهو الحيوان المعروف (تفطن لدرك السر الباطن) فوجده أراد بالدر العلم والحكمة وأراد بالخنزير الجهال والبلداء وأراد بالتعليق البث والافادة (فيتفاوت الناس بذلك) أى من هنا جاء التفاوت فى فهوم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماك الاول)

السماك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهما سماكان أعزل ورامح وفى بعض النسخ السماك الاعزل ورامح وفى بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل)

وفى البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أى الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا وهو منسوب الى السماء والهمزة تقلب واوا عند النسب وفى نسخة سمائى (فى الاقبال والادبار برجلين صانعين) الخياط والحائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التى تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى) أى ينقبض (من النخامة) وهى بالضم ما يلقيه الانسان من فمه أو أنفه (كما تنزوى الجلدة عن النار) أى عن مماستها قال العراقى هذا لم أرله أصلا فى المرفوع وانما هو فى قول أبى هريرة رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه اهـ قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفا على أبى هريرة وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة فى المسجد فى القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبل ربه فيتنخع امامه أيحب أحدكم أن يستقبل فيتنخع فى وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة) الذى يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظما) فى القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيرله فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجاه الشيخان من حديث أبى هريرة رضى الله عنه رفعه (أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشئ بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب وله مصلحة فى أن يعظم وقع ذلك الامر فى قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير فكنى به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهر اللفظ والمحقق اذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر والباطن فيتفاوت الناس فى ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك متقابلان على السماك الاعزل
لازال ينسج ذاك خرقة مدبر ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى فى الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى بالصورة التى تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة على النار وأنت ترى أن ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما ورمى النخامة فيه تحقيرله فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

وهى البلادة والحمق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس حمار فى معنى البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذى هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق ان يجمع بين الاقتداء و بين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلى أو شرعى اما العقلى فان يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين فلم نجد فيها أصابع فعلم أنها كناية عن القدرة التى هى سر الاصابع و روحها الخفى وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا فى تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل فى كنايته عن الاقتدار قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشئ قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها واما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد فى تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية

وأخرجه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه كذلك كلهم فى الصلاة وفى رواية ألا يخشى أحدكم اذا رفع رأسه أى من السجود فهو نص فيه وعند أبى داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص وألحق به الركوع لكونه فى معناه وانما نص على السجود لمزيد مزية فيه اذ المصلى أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا فى الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام فى صلاته وقوله رأسه أى التى جنت بالرفع تعديا رأس حمار وفى رواية ابن حبان رأس كلب (وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته للونه وشكله بل بخاصيته اللازمة فيه وبلادته) وحمقه (ومن رفع رأسه قبل الامام) فى ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه رأس حمار فى) جامع هو (معنى البلادة والحمق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذى هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء) بامام (و بين التقدم) عليه (فانهما متناقضان) وفى حكمه الذى يسبق الامام فى حركاته كلها ولكن النص انما أتى فيمن يرفع قبله وهذا الذى ارتضاه المصنف فى تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبيرة للتوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوى ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطلها أحمد كالظاهرية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ فى هذه الامة ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفيض ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستعجال ودواؤه أن يستحضر بانه لا يسلم قبله و يروى عن جابر بن سمرة رفعه أما يخشى أحدكم اذا رفع رأسه فى الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر) أى من منطوق اللفظ (اما بدليل عقلى أو شرعى أما العقلى) وهو الذى يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما (فأقره السلف رحمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسيأتى ان الامام أحمد حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ أحدها هذا الحديث كما سيأتى قريبا فى كلام المصنف (وخالف فيه قوم من المتأخرين فقالوا لابد من تأويله (اذ لو فتشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع فعلم انها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتنحى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا وهى (القدرة التى هى سر الاصابع وروحها الخفى) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا) فى النفوس (فى تفهيم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلاعب فلانا على أصبعه أو البلدة الفلانية فى أصبع الامير فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعا ويقينا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل فى كنايته عن الاقتدار) أى كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشئ قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم) الذى لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يمتثل) فالامتثال فرع عن فهم الخطاب وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فما لا وجد كيف يخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو ايجاد شئ مسبوق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها) أى الكناية فهذا هو الدليل العقلى (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد فى تفسير قوله) عز وجل (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية) أى الى

آخر

آخر الآية وهو قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض (وان معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما من الحياة ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيأ كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليلا) كواد صغير انما يسع ماء قليلا (وبعضها لم يحمل) شيأ كالوادي الذي فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم حين تخالط القلوب بشاشته (والزبد مثل الكفر) والشبهات الباطلة فتطفو على وجه القلب فالقرآن أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادي زبدا يعلو فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب يطفو ويعلو على الماء (فانه) أي الزبد (وان ظهر وطفا على رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه لا يثبت) في أرض الوادي ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجها العلم المستنبط من القرآن ربت فوق القلوب وطفت فلا تستقر فيه بل تجفى وترمى (والهداية التي تنفع الناس تمكث) في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر فقال ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعني ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذي تلقيه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا بالماء لما فيه من الحياة والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحيي القلوب كما تحيي الارض بالماء وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخائمها كما تحرق النار ما يلقى فيها وتميز زبدها من زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفي هذا القسم تعمق جماعة) من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (فأولوا ما ورد في) أمور (الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما) كوزن الاعمال وتطاير الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أي التأويل في مثل هذه الامور (بدعة) قبيحة اذ (لم ينقل ذلك بطريق الرواية) عن الثقات وليت شعري ما الذي حملهم على تأويلها (واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم الرابع ان يدرك الانسان الشئ جملة) أي على وجه الاجمال (ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق) أي الاثبات بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملابساله فيتفاوت العلمان) فالعلم الاول اجمالي والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللباب) المحض الذي يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والآخر كالباطن) وكل من التعبيرين صحيحان ٧ (وذلك كما يتمثل للانسان في عينه) ويتراءى (شخص) أي شبح (اما في الظلمة) الحاجبة من الانكشاف (أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب الرائي منه أو المرئي (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أي بين العلمين (ولا يكون الآخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الآخر في أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أي طلب كمال له (فكذلك في العلم والايمان والتصديق) يكون أولا شيأ قليلا ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق) وهو الافراط في المحبة (والمرض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت) وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أي كل منها (ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع) وهي مرتبة حق اليقين (بل للانسان في الشهوة) وهي نزوع النفس لما تريده (والعشق) بل (و) في (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق

وان معنى الماء ههنا هو القرآن ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيأ كثيرا وبعضها قليلا وبعضها لم يحمل والزبد مثل الكفر والنفاق فانه وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث وفي هذا القسم تعمق جماعة فأولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذلم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر *(القسم الرابع)* أن يدرك الانسان الشئ جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بان يصير حالا ملابساله فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللباب والاول كالظاهر والثاني كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الاخير ضد الاول بل هو استكمال له فكذلك العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة أحوال

متفاوتة وإذا كانت متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد تصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال

وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة تتفاوت الخلق وليس في شئ منها باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر والسلام

* (القسم الخامس) * أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فلم يتركني وراء الحجر الذي ورائي فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبليد يفتقر في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان أتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده فالبليد يفتقر فيه الى أن يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله سبحانه كما يقال

وسائر الاحوال ثلاثة أحوال (متفاوتة و) ثلاثة (اذا كانت متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر عند وقوعه والآخر بعد تصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققك بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالاكل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصير ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة) في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة) المذكورة (تتفاوت الخلق وليس في شئ منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا الظاهر يناقض الباطن (بل يتممه) ويكمله (كما يتمم اللب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجارحة وله نغمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولو لم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يجاوزه (ويعتقده نطقا بالحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان ولا يقال الا للانسان ولا يقال لغيره الا على سبيل التبع وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولو لم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وماهيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاسماع لغيرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول) بعضهم

امتلأ الحوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني

وكقول (القائل قال الجدار للوتد) كمكتف والمشهور على الالسنة للمسمار (لم تشقني) من شقه اذا أوقعه في المشقة (قال سل من يدقني فلم يتركني ورائي) فعل أمر من رأى يرائي أي انظر (الحجر الذي ورائي فهذا) وأمثاله (تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) الاتيان هو المجيء مطلقا وقيل بسهولة والطوع الانقياد ويضاده الكره وطائعين أي منقادين أي لم يمتنعا عليه مما يريده بهما (فالبليد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ بزيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمعه الارض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول أتينا طائعين والبصير) العارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أي اخبار (عن كونهما مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سياقة الشئ الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبليد يفتقر فيه الى ان يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله تعالى كما قال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يجحده الجاحد

(وفي

وفى كل شئ له آية * تدل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لابمعنى أنها تقول اشهد
بالقول ولكن بالذات والحال وكذلك مامن شئ الاوهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده ويبقيه ويديم أوصافه ويردده
فى أطواره فهو بحاجته
يشهد لخالقه بالتقديس
يدرك شهادته ذووالبصائر
دون الجامدين على
الظواهر ولذلك قال تعالى
ولكن لاتفقهون تسبيحهم
وأما القاصرون فلا
يفقهون أصلا وأما
المقربون والعلماء الراسخون
فلا يفقهون كنهه وكماله
اذلكل شئ شهادات شتى
على تقديس الله سبحانه
وتسبيحه ويدرك كل واحد
بقدر عقله وبصيرته
وتعداد تلك الشهادات
لا يليق بعلم المعاملة فهذا
الفن أيضا مما يتفاوت
أرباب الظواهر وأرباب
البصائر فى علمه وتظاهر به
مفارقة الباطن للظاهر
وفى هذا المقام لارباب
المقامات اسراف واقتصاد
فمن مسرف فى رفع الظواهر
انتهى الى تغيير جميع
الظواهر والبراهين
أو أكثرها حتى حملوا قوله
تعالى وتكلمنا أيديهم
وتشهد أرجلهم وقوله
تعالى وقالوا لجلودهم لم
شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله
الذى أنطق كل شئ وكذلك
المخاطبات التى تجرى
من منكر ونكير وفى الميزان
والصراط والحساب
ومناظرات أهل النار وأهل الجنة فى قولهم افيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان ذلك كله بلسان الحال وغلا آخرون فى حسم
الباب منهم أحمد بن حنبل رضى الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة
بعدد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى أرضه

(وفى كل شئ له آية) أى علامة دالة (تدل على انه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة) المتقنة (تشهد لصانعها بحسن التدبير) واصابة الفعل (وكمال العلم) وجودة المعرفة (لابمعنى انها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات و) لسان (الحال وكذلك مامن شئ) من الاشياء (الا وهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده) أى يخرجه من العدم الى الوجود (ويبقيه) أى يحكمه (ويديم أوصافه ويردده فى أطواره) المختلفة (فهى بحالها تشهد لخالقها بالتقديس) والتنزيه والضمير راجع الى الاشياء وفى بعض النسخ فهو بحاجته يشهد لخالقه (يدرك شهادتها ذووالبصائر) الكاملة (دون الجامدين على الظواهر) فلاحظ لهم فى ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لاتفقهون تسبيحهم) يعنى ليس فى وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الاشياء الخفية وقيل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون ذلك (أصلا وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (والعلماء الراسخون) فى علومهم (فلا يفقهون كنهه وكماله) وكنه الشئ حقيقته ونهايته (اذ لكل شئ شهادات شتى) أى على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتنزيهه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذى أعطيه (وبصيرته) التى خص بها دون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أى كل شهادة شهادة تفصيلا (لاتليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضا مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر فى علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الاقسام الاربعة المتقدمة (وفى هذا المقام لارباب المقامات اسراف) أى مجاوزة الحدود (واقتصاد) أى الوقوف على مقام بين مقامين (فمن مسرف) مفرط (فى دفع) وفى نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم) أى بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ) أى جعله ناطقا (وكذلك المخاطبات التى تجرى من منكر ونكير) حين حلول الانسان فى القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور (و) كذلك (فى الميزان) ذى الكفتين ووزن الاعمال (وفى الحساب) وتطاير الصحف فى اليمين أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (فى حسم الباب) أى سد باب التأويل مطلقا وهم من السلف (منهم) الامام (أحمد بن) محمد بن (حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعنى سد باب التأويل على الاطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أى اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن على بن سليمان المرداوى الحنبلى فى كتابه تحرير الاصول وتهذيب المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركا بين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز فى مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتى البحث فيه فى موضعه ونشبع الكلام هنالك (حتى سمعت بعض أصحابه) أى الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى أرضه) قال العراقى أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو بلفظ الحجر يمين الله

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الحجر يمين الله في الارض يصافح بها عباده قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشر كذبه ابن شيبة وغيره وقال الدارقطني هو في عداد من يضع وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الحجر يمين الله فمن مسحه فقد بايع الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه البرقاني وأيضا العلاء بن سلمة الرواس قال الذهبي متهم بالوضع ثم ان معنى قوله يمين الله أي هو بمنزلة يمينه ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الوافد قبل يمينه والحاج أول ما يقدم يسن له تقبيله فلذا نزل منزل يمين الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) اخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن) أخرج أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمن ورجاله ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله تعالى حسما يقتضي جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على شئ والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرابيسي وقوله فيه وكذلك هجره الحرث المحاسبي على ما سبق الايماء الى شئ من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الراقع (وخرج عن حد الضبط وجاوز) مرتبة الاقتصاد اذحد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (ونشهد له سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكا والاوزاعي وسفيان وليثا عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة له في باب ما جحدته الجهمية من كلام الله مع موسى بن عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بلى تكلم بصوت هذه الاحاديث نمرونها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان السلف الصالح نهوا الناس عن اتباع أرباب البدع وعن الاصغاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدال في التعرض بالآي المتشابهة سدا للذريعة واستغناء عنه بالمحكم وأمروا بالايمان وبامراره كما جاء من غير تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لما سئل عن) معنى (الاستواء) في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورده المصنف هكذا في آخر الجام العوام وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه سئل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال اللالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقري مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال فما رأيت مالكا وجد من شئ كوجدته من مقالته وعلاه الرحضاء يعني العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه فقال فسري عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبد الله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن ميمون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سماه عن مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم اني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الامر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد اذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط فلا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون أمروها كما جاءت حتى قال مالك رحمه الله لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة

الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أخي رشدين بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه قال فاطرق مالك وأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه قال فاخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكائي أخبرنا عبد الله بن أحمد النهاوندي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا لربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرج اللالكائي بسنده المتقدم الى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فساقه بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالكا كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وان اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منهجها أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل اجازة أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد ابن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا ابراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفوارس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الاشرس الانصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن عن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به ايمان والجحود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم الى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحصين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا ابراهيم بن محمد المزكي أخبرنا أبو العباس أحمد ابن محمد بن الازهر ثنا محمد بن الاشرس أبو كنانة بصري ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد المجيد ثنا قرة بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد المجيد وقرة وفي سياق السند الاول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والايمان به واجب بدل قولها والاقرار به ايمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الاول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كيسة وقد أخرج هذا الحديث من طريقه اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعه منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كنانة محمد بن أشرس الانصاري فساقه ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كيسة به ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كيسة به وقال فيه عن محمد بن الاشرس الوراق أبي كنانة ورواه أبو نعيم الاصبهاني في كتاب الحجة عن ابراهيم بن عبد الله بن اسحق المعدل سمعه منه بنيسابور عن أبي العباس أحمد بن محمد الازهري الحافظ عن محمد بن الاشرس أبي كنانة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كنانة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن حميد ثنا محمد بن أشرس أبو كنانة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرة بن خالد فذكره ورواه أيضا في التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع الكوفي عن محمد بن أشرس أبي كنانة الكوفي عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا

الحنفي الكوفي عن قرة بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصاري في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصري السند والله أعلم وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أي كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فاثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أي انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والايمان به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أي حادث لان الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببا لاشتباهه على الناس وزيغهم عن المراد اه (وذهبت طائفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أي فرقة الاشاعرة عامة وقد سبق في ترجمة الاشعري أن هذا قول لابي الحسن الاشعري وان له قولا ثانيا وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقلاني وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي معنى قولنا للحي انه سميع بصير يفيد انه حي يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئي اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحي آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورائيا للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو بصر فيه وسيأتي البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة) أي المتعلقة بها (ولكن أقروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقروا (بالجنة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة و) كذلك أقروا (بالنار) الا انهم قالوا ليست موجودة الآن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (ويمزق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهم نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعقل (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن ربقة الشريعة (وبين جمود الحنابلة) ووقوفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك خفي (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهي) قذف في بصائرهم (لا بالسماع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور واتضحت الاشياء على ما هي عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين أقروه) وأثبتوه (وما خالف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) يطمئن اليه (والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجام العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسماع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله

الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذى قاله وأراده وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامساك فهو أن لا يتصرف فى تلك الالفاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الايراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه من البحث والتفكر والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفى عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شئ منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض فى التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة فى التقديس والتنزيه ونفى التشبيه وانه تعالى منزه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة فى هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر فى بالكم وهجس فى ضمائركم وتصور فى خواطركم فالله تعالى خالقها وهو منزه عنها وعن مشابهتها وانه ليس المراد بالاخبار شيأ من ذلك واما هو حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أمركم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيأ من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضا فى التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العامى أو من العارف مع العامى أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الاول تأويل العامى على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك فى تغريقه وبحر المعرفة أبعد غورا وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزيل الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطرين الموضع الثانى أن يكون ذلك من العالم مع العامى وهذا أيضا ممنوع ومثاله أن يجر السابح الغواص مع نفسه عاجزا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه فى لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند التطام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفى معنى العوام الاديب النحوى والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة فى بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى فى العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها فى القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقرين للدنيا بل للآخرة والفردوس الاعلى فى جنب محبة الله تعالى فهؤلاء هم أهل الغوص فى بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه فى سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذى انقدح فى سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلا اما أن يكون مقطوعا به أو مشكوكا فيه أو مظنونا ظنا غالبا فان كان قطعيا فليعتقده وان كان مشكوكا فليجتنبه ولا يحكمن على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك فى المشكوك فيه التوقف وان كان مظنونا فاعلم ان للظن تعلقين أحدهما فى المعنى الذى انقدح عنده هل هو جائز فى حق الله تعالى أم هو محال والثانى أن يعلم قطعا جوازه ولكن يتردد

والآن فنكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هذه الامور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وانه غير مخالف له فقد انكشف بهذه الاقسام الخمسة أمور كثيرة واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التى حررناها وأنهم لا يكلفون غير ذلك فى الدرجة الاولى الا اذا كان خوف

هل هو المراد باللفظ أم لا و بينهما تفاوت لان كل واحد من الظنين اذا انقدح فى النفس وحاك فى الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وظيفتان جديدتان احداهما لا يدع نفسه تطمئن اليه جزما من غير شعور بامكان الغلط فيه فلا ينبغى أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا و بالفوق كذا لانه حكم لما لا يعلم وقد قال ولا تقف ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا فى خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه و بناء على ضميره ثم أورد فى بيان التصرفات الممنوعة الجمع بين المفترقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا فى جميع هذه الاخبار خاصة و رسم فى كل عضو بابا فقال باب فى اثبات الرأس و باب فى اثبات اليد و باب فى اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة فى فهم السامعين معانى صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظواهر وايهام التشبيه وصار الاشكال فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما يوهم خلاف الحق أعظم فى النفس وأوقع بل الكلمة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعى بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد و يحصل من العلم القطعى باجتماع القرائن ما لا يحصل بالآحاد وكل ذلك نتيجة الاجتماع اذ يتطرق الاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة له مؤثرة فى تفهيم معناه ومرجحة للاحتمال الضعيف فيه فاذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يسلط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المقهور وهى فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بلى ينبغى أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية فى وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام فى مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف فى الجمود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذى ورد باللفظ الذى ورد والحق ما قالوه والصواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف فى ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأى خطر أعظم من الكفر والله أعلم (والآن فنكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هذه الامور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحيرت فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف) سره (بهذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأمثلتها (واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء ممن لم يتصف بصفات الخواص التى ذكرت (على ترجمة) أى بيان (العقيدة التى حررناها) وقد سبقت وهى فى أوراق يسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أى مما زاد عليها وذلك (فى الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

تشويش)

تشويش) أى يكون فى بلد يشوش عليه فى عقيدته (لشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها فيحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى فى الدرجة الثانية) بالتدريج (الى) النظر فى (عقيدة جامعة مانعة (فيها لوامع) جمع لامعة (من الادلة) العقلية والنقلية وقد سمى امام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الادلة فى قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بارسال الرسن فى ابحاث خارجة عن أصل المقصد (فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع) المضيئة أنوارها الواضحة أسرارها (ولنقتصر فيها) أى فى تلك اللوامع (على ما حررناه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك فى أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناه) لاجل ذلك (الرسالة القدسية) اسنادا الاعلى مسماه (وهى) كما ترى (مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواعظ والنصائح فمنها رسالة أرسلها الى الموصل مسماة بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهى نحو ثلاثة أوراق ذكر فى آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فينبغى أن يصدقه فى صفات الله عز وجل وفى اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما فى الآخرة فالايمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حى قادر عالم متكلم مريد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يخطر له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الادلة التى حررها المتكلمون بل مهما حصل فى قلبه التصديق بالحق بمجرد الايمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد المجمل استمر الاعراب وعوام الخلق الا من وقع فى بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدوثه ومعنى الاستواء أو النزول وغيره فان لم يجد لذلك اثرا فى قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد فى القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقد ان الاستواء حق والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع ايمانا مجملا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقيق الدليل بل الاولى أن يزال شكه من غير ذكر حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بذكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكرت الشبهة لم يؤمن أن تتشبث بقلبه ويكل فهمه عن درك جوابها اذ الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمله فهمه بل عقله فلهذا حر السلف عن البحث والتفتيش فى الكلام وانما زجروا عنه ضعفاء العوام فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجرى مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الغرق ورخصة الاقوياء فيه يضاهى الرخصة للماهر فى صفة السباحة الا أن هنا موضع غرور ومزلة قدم وهو ان كل ضعيف فى عقله راض من الله بكمال عقله ويظن بنفسه انه يقدر على درك الحقائق كلها وانه من جملة الاقوياء فربما يخوضون ويغرقون فى بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر التى لا تسمح الاعصار الا بواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف فى الايمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى ففيه شغل شاغل اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى أصحابه يختصمون بعد ان غضب حتى احمرت وجنتاه أبهذا أمرتم تضربون كتاب الله بعضه ببعض انظروا الى ما أمركم الله به

تشويش لشيوع البدعة فيرقى فى الدرجة الثانية الى عقيدة فيها لوامع من الادلة مختصرة من غير تعمق فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع ولنقتصر فيها على ما حررناه لاهل القدس وسميناه الرسالة القدسية فى قواعد العقائد وهى مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب

فافعلوه ومانهاكم عنه فانتهوا فهذا ينبه على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرحناه فى كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وبهذا تم الفصل الثانى من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

(الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد فى) بيان (لوامع الادلة للعقيدة التى ترجمناها بالقدس) وسميناها بالرسالة القدسية لكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذى تفرد بوجوب وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق فى وعوده وعلى آله الآيلين اليه فى مراتب شهوده وأصحابه الفائزين لديه بالتمسك فى مراقى صعوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للامام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ماهو كالفرائد اليتيمة فى العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف اليه من الراغبين فى اصلاح عقائدهم القلوب وأن يرفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لاولى الالباب لاينسى ولايهجر وروضة نفع للطلاب لايترك ولايحجر وان يكسبنا جميعا به ذكرا جميلا وفى الآخرة ثوابا جزيلا وهاأنا أشرع فى المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أؤلف ونحوه وهو يعم جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتتح ونحوه لايهام قصر التبرك على الافتتاح فقط كما حققه البرهان اللقانى والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن المنعم بجلائل النعم كمية أوكيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الاول للدلالته على الذات ثم الثانى لاختصاصه به ولانه أبلغ من الثالث فقدم عليه لكونه له كالتتمة والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوطة فى شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن ايراده ثانيا (الذى ميز عصابة أهل السنة) التمييز مبالغة فى الميز وهو عزل الشئ وفصله عن غيره وذلك يكون فى المشتبهات كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفى المختلطات نحو قوله وامتازوا اليوم أيها المجرمون وتميز الشئ انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الاشياء فى تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالكسر الجماعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الاربعة المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ماتقدم بيانه فى مقدمة الفصل الثانى (بأنوار اليقين) أى فصلهم عن غيرهم بهذه الانوار التى أشرقت فى صدورهم ثم التمعت فى وجوههم فهم بها عن غيرهم متميزون سيماهم فى وجوههم وأما أهل البدع فلازالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفنهم بسيماهم (وآثر) بالمد أى اختار (رهط الحق) قال ابن السكيت الرهط والعشيرة بمعنى وقال الاصمعى فى كتاب المصادر الرهط مافوق العشرة الى الاربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذى لايسوغ انكاره سواء كان قولا أوفعلا أوعقيدة أودينا أومذهبا (بالهداية) وهى دلالة بلطف الى مايوصل (الى) المطلوب وذلك المطلوب هنا اقامة (دعائم الدين) أى أركانه جمع دعامة بالكسر وهى مايشد به الحائط اذا مال يمنعه السقوط والدين وضع الهى يدعو أصحاب العقول الى قبول ماهو عند الرسول (وجنبهم زيغ الزائغين) الزيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائغين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا فى العقائد بمجرد التشهى مايؤدى الى تشبيه أوتعطيل (وضلال الملحدين) أى غوايتهم والملحد المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد الى الشرك بالله والحاد الى الشرك بالاسباب فالاول ينافى الايمان ويبطله والثانى يوهى عراه ولايبطله والالحاد فى أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لايصح وصفه به والثانى أن تتأول أوصافه على مالايليق به (ووفقهم) التوفيق تفعيل من الوفاق الذى هو المطابقة وعدم المنافرة واختص فى العرف بالخير (للاقتداء) اى الاتباع (بسيد

(الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد فى لوامع الادلة للعقيدة التى ترجمناها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وآثر رهط الحق بالهداية الى دعائم الدين وجنبهم زيغ الزائغين وضلال الملحدين ووفقهم للاقتداء بسيد

المرسلين) صلى الله عليه وسلم فى سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوفق الذى لا يعاب (للتأسى) أى الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدوة وقيل التأسى اتباع الغائب (بصحبه الاكرمين) أى المشرفين بمشاهدة أنواره وأسراره (ويسرلهم) أى سهل لهم (اقتفاء) أى اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم باحسان وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود وفى العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أى وثقوا (من مقتضيات) أى مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالحبل المتين) أى القوى الذى لا ينقطع بمن تعلق به واستمسك وبهذا المعنى جاءت صفة القرآن فى الحديث وفيه تلميح الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا فى الالفاظ بمقتضى عقولهم فأوّلوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الاوّلين وعقائدهم) على اختلافها (بالمنهج) وفى بعض النسخ بالنهج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلوك أى سيروا فى سير الاوّلين ونحلهم التى انتحلوها فما وافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أى ما تنتجه العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضايا الشرع المنقول) أى التى قضى بها الشرع ونقل لنا ذلك الثقات والقضية قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلميح الى رفع شان أهل النظر والبحث فى العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكى فى خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامران عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة فى كلامها مخاطرة اما خطأ فى بعضه واما سقوط هيبة والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة اه (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه الكلمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أى نفع (ولا محصول) يحصل منه (ان لم تحقق الاحاطة) أى المعرفة التامة (بما تدور عليه) ارحية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحى ما تدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلمتى الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تتضمن) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجمالا وتفصيل ذلك ان معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله و) دخل تحت قولنا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها فى أواخر الفصل الاوّل (فعلموا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهى أربعة) وهو استعارة بالكناية لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيحية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذى تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كالاوتاد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة فى البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الاعمدة الاربعة وهذه الاستعارة أعنى التبعية تقع أولا فى المصادر ومتعلقات معانى الحروف ثم تسرى فى الافعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم عين لا مصدر الا أن يراد به الفعل وقد تقدم شئ من ذلك فى أوّل الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الاربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الاوّل) من الاركان الاربعة (فى معرفة ذات الله) عز وجل (ومداره على عشرة أصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر) يتحيز (ولا جسم ولا عرض وانه تعالى ليس مختصا بجهة) من الجهات الست (ولا مستقرا على مكان) كالعرش

المرسلين وسددهم للتاسى بصحبه الاكرمين ويسرلهم اقتفاء آثار السلف الصالحين حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين ومن سير الاوّلين وعقائدهم بالمنهج المبين فجمعوا القول بين نتائج العقول وقضايا الشرع المنقول وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله ليس له طائل ولا محصول ان لم تحقق الاحاطة بما تدور عليه هذه الشهادة من الاقطاب والاصول وعرفوا أن كلمتى الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات ذات الاله واثبات صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول وعلموا أن بناء الايمان على هذه الاركان وهى أربعة ويدور كل ركن منها على عشرة أصول الركن الاول فى معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه سبحانه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان

وانه يرى وانه واحد الركن الثانى فى صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهو العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام والعلم والارادة الركن الثالث فى أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول وهى أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد وانها مرادة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق والاختراع وان له تعالى تكليف مالا يطاق وان له ايلام البرىء ولا يجب عليه رعاية الاصلح وانه لا واجب الا بالشرع وان بعثه الانبياء جائز وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات الركن الرابع فى السمعيات ومداره على عشرة أصول وهى اثبات الحشر والنشر وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامامة وان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم وشروط الامامة *(فاما الركن الاول من أركان الايمان)* فى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وأن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى

ونحوه (وانه مرئى وانه واحد) بذكر كل واحد من هذه العشرة فى أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهى راجعة اليها (الركن الثانى) فى صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هى العلم بكونه تعالى (حيا عالما قادرا مريدا) لافعاله (سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام) القائم بالنفس (و) قديم (العلم و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هى كونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما قديم العلم والارادة والكلام وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود فى هؤلاء (الركن الثالث فى أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهى ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لا خالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لا يخرجها عن كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت كسبا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من الجائزات (ان له تعالى تكليف ما لا يطاق و) انه (له ايلام البرىء) وتعذيبه وانه (لا يجب عليه رعاية الاصلح) لعباده (وانه لا واجب الا بالشرع) دون العقل (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات) الباهرة ثم ان هذه الاركان الثلاثة التى تقدم ذكرها فى الالهيات والنبوات (الركن الرابع فى السمعيات) وهى المتلقاة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهى اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبى بكر رضى الله عنه بنص أو اختيار (وان فضل الصحابة على حسب تقدمهم وترتيبهم) فى الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدى للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجمال ثم شرع فى تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان فى معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام فى المسايرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد واعلم أولا ان الالهيات وهى المسائل المبحوث فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثانى فيما يستحيل فى حقه تعالى الثالث فيما يجوز فى حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فمما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر فى هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكمالاته وكمالاته لا نهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب لنا عليه دليل عقلى ولا نقلى لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهومه ان ما قام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهى هذه العشرون صفة ومعنى كمالاته لا نهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار علم الله فمعناه علمها على ماهى عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لا نهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثر الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان فى نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لا حصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لا نهاية لها وأما المعانى والمعنوية فهى متناهية لان كل ما دخل فى الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهى وهى المعانى والمعنوية الى ما لا يتناهى وهى النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين فى الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعان ومعنوية وهذا على القول بثبوت الاحوال والاصح انه لا حال وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهى التى أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يمثلوا للنفسية بغير الوجود واتفقوا على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لها اذ وجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات فى حقه كالفرع عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

لاتوصف بالوجود أى فى الخارج ولا بالعدم أى فى الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهى الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة وقوله الحال أخرج المعانى والسلبية وقوله غير معللة بعلة أخرج الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وماسواه ممكن الوجود فالله تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقلى وعقلى وقدم النقلى فقال (وأولى مايستضاء به من الانوار و يسلك من طريق الاعتبار ما أرشد الله به) الى وجوده (عباده فى القرآن) العزيز (فليس بعد بيان الله بيان) أرشدهم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الارض مهادا) أى كالمهد للصبى مصدر سمى به مايمهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للارض ولولاها لما استقرت (وخلقناكم أزواجا) ذكرا وأنثى (وجعلنا نومكم سباتا) قطعا من الاحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية وازاحة لكلالها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا) وقت معاش تتقلبون لتحصيل ماتعيشون به أوحياة تبعثون فيها عن نومكم (وبنينا فوقكم سبعا شدادا) سبع سموات أقوياء محكمات لايؤثر فيها مرور الدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أى متلألئا وقادا والمراد الشمس (وأنزلنا من المعصرات) هى السحابة المتكاثفة أو الرياح التى حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح ذوات الاعاصير (ماء ثجاجا) أى منصبا بكثرة (لنخرج به حبا ونباتا) مايقتات به ومايعتلف من التبن والحشيش (وجنات ألفافا) أى ملتفة بعضها ببعض ففى كل ذلك تذكير ببعض مايعاينه الانسان من عجائب صنعه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك) أى السفينة (التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفرده كلفظ جمعه وهو جمع تكسير وعند الاخفش مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشلل ورد سيبويه هذا بقولهم فلكان فى التثنية (وما أنزل الله من السماء) أى السحاب (من ماء فأحيا به الارض بعد موتها) أى بعد يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أى نشر فيها وفرق أنواع الدواب وفيه تلميح الى ايجاد مالم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أى تقليبها من جهة الى أخرى تكون شمالا تصير جنوبا ثم دبورا ثم نكباء (والسحاب المسخر) أى المذلل المنقاد (بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) أى يتدبرون و يفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا) أى متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (وجعل القمر فيهن نورا) أى منورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألؤ (والله أنبتكم من الارض نباتا) هو مصدر أو حال وهذا من حيث ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه ينمو نموه وان كان له وصف زائد على النبات (ثم يعيدكم فيها ويخرجكم) أى الى أرض المحشر (اخراجا وقال تعالى أفرأيتم ماتمنون) أى ماتقذفونه فى الارحام من النطف (أأنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت ومانحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لاتعلمون ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لونشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون انا لمغرمون بل نحن محرومون أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لونشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العقل يقال ليس له مسكة أى عقل وليس به مسكة أى قوة (اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

وأولى مايستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن فليس بعد بيان الله سبحانه بيان وقد قال تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا وقال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وقال تعالى أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار

نظره على عجائب خلق الارض والسموات) ومابينهن (وبدائع فطرة الحيوان والنبات) وسائر مااشتملت
عليه الآيات (ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم) الغريب (لايستغنى) كل منها (عن صانع يدبره
وفاعل بحكمه و يقدره) وعبارة المسايرة عن صانع أوجده أى من هذا العدم وحكيم رتبه أى على قانون
أودع فيه من الحكم (بل تكاد فطرة النفوس) وجبلتها (تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة
بمقتضى تدبيره) وعلى هذا درجت كل العقلاء الامن لاعبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وانما كفروا
بالاشراك بان دعوا مع الله الها آخر كالمجوس بالنسبة الى النار والوثنيين بسبب الاصنام والصابئة بسبب
الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وكفروا أيضا بنسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى كهؤلاء
أيضا فان المجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيين ينسبون بعض الآثار الى الاصنام والصابئين
ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون والكل معترفون بأن خلق السموات
والارض والالوهية الاصلية لله تعالى (ولذلك) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم (قال الله
تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض) أى مبتدعها ومنشئها من غير مثال احتذاه (يدعوكم) أى الى
توحيده (و بهذا بعث الانبياء كلهم بدعوة الخلق الى التوحيد) ولم يسمع منهم الا ذلك والمراد من
التوحيد هنا عدم التشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام
بدليل قوله (ليقولوا لا اله الا الله) و يشهدوا بذلك (وما أمروا أن يقولوا لنا اله وللعالم اله فان ذلك مجبول
فى فطرة عقولهم من بدء نشأتهم وفى عنفوان شبيبتهم) ثابتا مركوزا ثم استدل على هذا الاعتراف
بدليل آخر من القرآن فقال (ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا) مائلا عن ضلالتهم (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله ذلك الدين القيم) ولكن أكثر الناس لا يعلمون (فاذا فى فطرة الانسان) أى ما ركز فيه من
قوته على معرفة التوحيد (وشواهد القرآن) التى تقدمت (ما يغنى عن اقامة برهان) والبرهان هو
الدليل القاطع فهو أخص من الدليل الواضح وقال الراغب البرهان أوكد الادلة وهو ما يقتضى الصدق
أبدا لامحالة ودلالة تقتضى الكذب أبدا ودلالة الى الصدق أقرب ودلالة الى الكذب أقرب ودلالة لهما
على السواء واختلفوا فى نونه فقيل أصلية وقيل زائدة وعلى الثانى اشتقاقه من البره وهو البياض سمى
الدليل القاطع به لظهوره وسطوعه تخيلا لبياضه واضاءته ولذلك وصفوه بالساطع ثم لما فرغ المصنف من
البراهين النقلية على اثبات وجوده تعالى شرع فى بيان البرهان العقلى فقال (ولكنا على سبيل الاستظهار)
أى التقوية (والاقتداء بالعلماء النظار) من المتكلمين نرتب على ذلك دليلا و (نقول من بديهة العقول)
ترتيب اثبات وجود الواجب بمقدمتين احداهما العالم حادث الثانية (ان الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن
سبب) أى لا يستغنى عن سبب يحدثه أى يرجح وجوده على عدمه (أما قولنا أن الحادث لا يستغنى فى
حدوثه عن سبب) وهى المقدمة الثانية (فجلى) أى ضرورى ومعلوم ان ما كان جليا ضروريا لا يستدل
لاثباته وانما ينبه عليه وقد نبه عليه بقوله (فان كل حادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن
(مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده) من الاوقات
(يفتقر بالضرورة الى المخصص) لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا
بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التلمسانى فى
شرح لمع الادلة ما نصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضرورى والصحيح انه قريب
من الضرورى (وأما قولنا العالم حادث) وهى المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات
جواهر كانت أو أعراضا فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى
محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة بمعنى وان كان

المحكم لا يستغنى عن صانع
يدبره وفاعل بحكمه ويقدره
بل تكاد فطرة النفوس
تشهد بكونها مقهورة تحت
تسخيره ومصرفة بمقتضى
تدبيره ولذلك قال الله تعالى
أفى الله شك فاطر السموات
والارض ولهذا بعث الانبياء
صلوات الله عليهم لدعوة
الخلق الى التوحيد ليقولوا
لا اله الا الله وما أمروا أن
يقولوا لنا اله وللعالم اله فان
ذلك كان مجبولا فى فطرة
عقولهم من مبدأ نشوهم
وفى عنفوان شبابهم ولذلك
قال الله عز وجل ولئن
سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وقال
تعالى فاقم وجهك للدين
حنيفا فطرة الله التى فطر
الناس عليها لا تبديل لخلق
الله ذلك الدين القيم فاذا فى
فطرة الانسان وشواهد
القرآن ما يغنى عن اقامة
البرهان ولكنا على سبيل
الاستظهار والاقتداء
بالعلماء النظار نقول من
بديهة العقول ان الحادث
لا يستغنى فى حدوثه عن
سبب يحدثه والعالم حادث
فاذا لا يستغنى فى حدوثه
عن سبب أما قولنا ان الحادث
لا يستغنى فى حدوثه عن
سبب فجلى فان كل حادث
مختص بوقت يجوز فى العقل
تقدير تقديمه وتأخيره
فاختصاصه بوقته دون
ماقبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص وأما قولنا العالم حادث

الجسم أخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف فى أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاجسام المعبر بها عن الجواهر وفى ضمن ذلك حدوث الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لامحالة لافتقارها فى تحققها الى الاجسام (فبرهانه ان أجسام العالم لاتخلوعن الحركة والسكون) فالحركة هى الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ويقال شغل حيز بعد ان كان فى حيز آخر وقيل كونان فى آنين فى مكانين كما ان السكون كونان فى آن فى مكان واحـد والحركة فى الكم انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالنمو والذبول ولاتكون الا للجسم وفى الكيف كتسخن الماء أوتبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الاين حركة الجسم من محل الى آخر وتسمى نقلة وحركة الوضع هى المستديرة المتنقل بها الجسم من محل لآخر فان المتحرك بالاستدارة انما تبدل نسبة أجزائه الى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غـير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لآخر بالحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحجر رمى الى فوق والحركة الارادية ما لا يكون مبدأها بسبب أمر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة الطبيعية ما لايحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور وارادة كحركة الحجر الى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لايتحرك لايكون سكونا فالموصوف بهـذا لايكون متحركا ولا ساكنا (وهما حادثان ومالايخلو من الحوادث فهو حادث ففى هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لاتخلوعن الحركة والسكون وهذه) ظاهرة (مدركة بالبـديهة والاضـطرار فلايحتاج الى تأمل وافتكار فمن عقل جسما الاسا كنا ولا متحركا كان لمتن الجهل را كبا) أى سالكا طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أى طريقه (نا كبا) أى معرضا وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين فى الرسالة النظاميـة الدعوى (الثانية قولنا انهما حادثان) وقد اسـتدل عليها المصنف بطريقين أشار الى الاول منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أى كون كل واحد منهما يعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (ووجود البعض منهما دون البعض) وانقضاؤهما أى ذهاب كل منهـما عنـد وجود الآخر (وذلك) أى التعاقب والانقضاء (مشاهد فى جميع الاجسام ومالم يشاهد) من الاجسام الاسا كنا أومتحركا (فما من سا كن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلا فالعقل قاض بجواز الحركة فيها بزلزلة مثـلا وكذا قاض عليها بقلبها ذهبا أوفضة أونحاسا أوحديدا (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث بطريانه والسابق حادث لعدمه) أى تجويز ماذكر من الحركة والقلب يجويز عروض الحوادث على محالها ومحـل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثانى فى الاسـتدلال بقوله (لانه) أى السابق من الحركة والسكون (لوثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريان الضد على محـل هو تجويز العدم على ضده الذى كان بذلك المحل أولا ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هـذا الضد قال ابن أبى شريف فى شرح المسايرة والاولى ان تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لانه هو (على ما سيأتى بيانه وبرهانه) فى الاصل الثالث (فى اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلايتخلف عنها الدعوى (الثالثة) وهى (قولنا مالايخلو عن الحوادث فهو محدث وبرهانه) انه (لولم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لاأول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة فى دورات الافلاك أى حركاتها اليوميـة (ولولم تنقض تلك بجملتها) أى مالاأول له من الحوادث (لاتنتهـى النوبة الى وجود الحادث

فبرهانه أن اجسام العالم لاتخلوعن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلوعن الحوادث فهو حادث ففى هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى قولنا ان الاجسام لاتخلوعن الحركة والسكون وهـذه مدركة بالبـديهة والاضطرار فلايحتاج فيها الى تامل وافتكار فمن عقل جسما الاسا كنا ولا متحركا كان لمتن الجهـل را كبا وعن نهج العـقل نا كبا الثانية قولنا انهـما حادثان ويدل عـلى ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهـما بعد البعض وذلك مشاهد فى جميع الاجسام ما شوهد منها ومالم يشاهد فما من سا كن الا والعقل قاض بجواز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سـكونه فالطارئ منهـما حادث لطـريانه والسابق حادث لعدمه لانه لوثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سيأتى بيانه وبرهانه فى اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس الثالثة قولنا مالا يخـلوعن الحوادث فهو حادث وبرهانه انه لولم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لاأول لها ولولم تنقض تلك الحـوادث بجملتها لاتنتهى النوبة الى وجود الحادث

الحاضر في الحال) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ماقبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء مالانهاية له) ووقع في نسخ السايرة مالاأوّل له بدل مالانهاية له (محال) لانك اذالاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ماقبله فلاحظته وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية ودخول مالانهاية له من الحوادث في الوجود محال وان لم يكن عدم افضائك الى نهاية لكان لتلك الحوادث أوّل وهو خلاف المفروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لاأوّل لها فقال (ولانه لو كان للفلك دوران لانهاية له لكان لايخلو عددها عن أن يكون شفعاو وتراجيعا) أى زوجاوفردا (أولاشفعا ولاوترا ومحال أن يكون شفعاووتراجيعا أولاشفعاولاوترا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهماضدان (اذفي اثبات أحدهما نفي الآخروفي نفي أحدهما اثبات الآخرومحال أن يكون شفعا) فقط (لان الشفع يكون وترا بزيادة واحد) أى اذاضم على العدد المشفوع آخرصار باعتبار ذلك وترا (فكيف يعوز مالانهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع انه لانهاية لاعدادها فحصل من هذا ان العالم لايخلو من الحوادث فهواذاحادث) أى حصل مما قرر أولا ان وجود الحادث الحاضر محال لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لاأوّل لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لاأوّل لها فلانتفاء وجود حوادث لاأوّل لها انتفى ملزومه وهو كون مالايخلو من الحوادث قديما فثبت نقيضه وهو مالا يخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث) أى الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذى هو الله فالله اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف في لمع الادلة حدوث الجواهر بنى على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استحالة تعرى الجواهر منها ومنها اثبات استحالة حوادث لاأوّل لها ومنها ان مالا يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في أصول الى أن قال وأما ايضاح استحالة حوادث لا أوّل لها فالدليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التى قبلها فلو انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لانهاية لاعدادها ولاغاية لآحادها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء مالا نهاية لها اذ مالا يحصره عدد ولا يضبطه حد لايتقرر في العقول انقضاؤه ولا يتحقق في الاوهام انتهاؤه فلما انقضت الدورات التى قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تناهت انتهت الى أوّل ويطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فاذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أوّل ومالا يخلو عن الحوادث لايسبقها ومالا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التلمسانى اعلم أن هذه الحجة الزامية لابرهانية فانا لايمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها تطرأ في نعيم الجنان فانه يمكن أن تقتطع منه عشر دورات مثلا ثم تطابق مابين الجملتين ويطرد الدليل الى آخره ولانا نقول ان علمه تعالى يتعلق بما لا نهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لاتتناهى مع تطرق الزيادة والنقصان والاقل والاكثر وأما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولاتتم دعواه مالم يبين انحصار العالم فيها فان الخصم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبة بغيرها يسميها عقولا ونفوسا ملكية ويثبتها وسائط ومعدات ولم يقم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالايجاب

الحاضر في الحال وانقضاء مالانهاية له محال ولانه لو كان للفلك دورات لانهاية لها لكان لايخلو عددها عن أن تكون شفعا أو وترا أو شفعا ووترا جميعا أولاشفعا ولاوترا ومحال أن تكون شفعا ووترا جميعا أولاشفعا ولاوترا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات اذفي اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعا لان الشفع يصير وترا بزيادة واحد وكيف يعوز مالانهاية له واحد ومحال أن يكون وترا اذالوتر يصير شفعا بواحد فكيف يعوزها واحد مع انه لانهاية لاعدادها ومحال أن يكون لاشفعا ولاوترا اذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لايخلو عن الحوادث ومالايخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتي وقدم الاجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والآخر يقول بحدوث الاجسام
ونفي الايجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالاختيار فلزم
نفي الايجاب الذاتي والوسائط المذكورة اذلا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة
لاتخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات
مالانهاية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعلولات لا تتناهى وهم يأبونه وان كانت متناهية
محصورة في عدد لزم افتقار ذلك الى مخصص والمخصص لايخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا
بالاختيار والموجب بالذات لايخصص مثلا على مثل ونسبته الى مازاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة
واحدة وان خصص ذلك بايجاده واختياره فبكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لابد أن يقصد الى ايجاد
فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون
حادثا الى هنا كلام ابن التلمساني ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائزة الوجود اذيجوز
تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت
الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتيها لااختيار لها وهي موجبة آثارها عند
ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضح حدوث العالم
وان كانت حادثة افتقرت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى
اثبات حوادث لاأول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضح ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار
والاقتدار اه قال ابن التلمساني هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث
ومقتض والثاني تقسيم المقتضي الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبع والثالث
ابطال العلة والطبيعة ليتعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين
مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر الى مخصص لامتناع
ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له الترجح من نفسه فترجحه من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضي
الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لايخلو اما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل
المختار وان لم يصح فلايخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة
وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضي لتخصيص العالم علة فلان العلة لاتخلو
اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه
وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضي له طبيعة فلانها لاتخلو أيضا اما أن
تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلاتخلو
اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما واذا كان
قديما استحال عليه العدم فوجب أن لايوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع
في الازل وجب حصول مقتضاها أزلا فيلزم قدم العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخ مشايخنا
أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق
بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فالله تعالى موجود واجب
الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق
ثابتة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة
تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد وملازم
الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين راجحا
على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجح جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذى ممكن الوجود موجودا ويكون الذى أوجده بعد ان لم يكن شيأ ليس بموجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث فاذا العالم كله حادث وعلى هذا اجماع المسلمين بل كل الملل ومن خالف فى ذلك فهو كافر لمخالفة الاجماع القطعى وهذا المطلب مما يكفى السمع لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بامكان العالم وامكانه ضرورى ثم أقام البرهان على حدوث الجوهر وان الجوهر لايخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لايخلو عن الحادث ومالا يخلو عن الحادث لايسبقه اذ لو سبقه لخلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو أشهر حجج أهل النظر العقلى قال وقد يقال على وجه أخص وأتم وهو ان كل ماسوى الواجب ممكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الاولى فظاهرة وأما الثانية فلان الممكن يحتاج فى وجوده الى موجد والموجد لايمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان ايجادا للموجد وهو محال فيلزم أن يوجده حال لاوجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الله ولا شئ قبله وفى طريق ولا شئ غيره وفى طريق ولا شئ معه وقد ثبت الاجماع بل اجماع الكتب السماوية كلها كما نقله الفخر فى شرح عيون الحكمة وجعل العمدة فى هذه المسئلة الاجماع قال وأما طريق الصوفى فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا الى مايخصه من وجود كل شئ له اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة عينية والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فانك تجد الآثار التى تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية من حيث انها فى ذهنك وصورتها العينية وهومابدا عنك مطابقا لعلمك فالاشياء امامن حيث صورتها العينية فحادثة قطعا وذلك هو وجودنا الذى يدرك منه وفيه تعيننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه والعالم كله متماثل ولاتفاوت فيه وقد ارتفع النزاع فى ذلك قال الله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت وقال ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم ربى ورب كل شئ أنا شهيد ان العباد كلهم اخوة وأمامن حيث صورتها العلمية أعنى علم الله بها فذلك غيب عنا والله أعلم بغيبه فهذا مانبه عليه الصوفى وغايته الرجوع الى العجز الذى هو كمال الادراك والتسليم لما فى علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التى أشار اليها الشيخ ابن عطاء الله فى أول التنوير اه *(تنبيه)* جعل الوجود صفة ظاهر على القول بانه زائد على الذات وهو الذى عليه الفخر والجمهور واما على القول بانه عين الذات مطلقا كما عليه الاشعرى فجعله صفة للذات نظرا الى انها يوصف بها فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكى اختلفوا فى أن وجود الشئ هل هو عين ذاته أوزائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثها ان كان واجبا فهو عين ذاته ورابعها لاصحاب الاحوال انه صفة نفسية فى الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبى الحسن الاشعرى انه عينه مطلقا اه وفى شرح جمع الجوامع والاصح أن وجود الشئ فى الخارج واجبا كان وهو الله أوممكنا وهو الخلق عينه أى ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أى زائد عليه بان يقوم الوجود بالشئ من حيث هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل منهما ذات وقال الحكماء انه عينه فى الواجب غيره فى الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس فى الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به وذهب كثير من المعتزلة الى انه شئ أى حقيقة متقررة *(تتميم)* الموجودات أربعة أقسام موجود لاأول له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز وموجود له أول وآخر وهو ماسواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

ومو جود

وهو موجود له آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثانى) لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التى هى الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الاول شرع فى ذكر الصفات السلبية فأشار الى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان البارى تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات السلب التى ذكرها المتأخرون ولا فى كتبهم وهى البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب ثم القدم هى صفة سلبية على الاصح أى ليست بمعنى موجود فى نفسه كالعلم مثلا وانما هى عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الاولية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم فى حقه تعالى وفى حق صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالى الازمنة على الشئ وان كان محدثا ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال فى حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم فى حقه تعالى فمن راعى معناه جوزه ومن راعى كونه لم يرد نصا منع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا الى ذلك فى الفصل الاول فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلى) نسبة الى الازل وهو القديم كما فى الصحاح والتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزمخشرى وتقدم البحث فيه فى الفصل الاول (ليس لوجوده أول بل هو الاول قبل كل شئ وقبل كل ميت وحى) أى لم يسبق وجوده عدم بمعنى ان القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية التى هى كون وجوده غير مستفتح قال المصنف فى الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم بمعنى فى حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اهـ وقال أبو منصور التميمى اختلف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفى معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الاشعرى يقول ان معناه المتقدم فى وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا لمعنى يقوم به فلا ننكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسى ان القديم قديم بقدم يقوم به فهؤلاء يقولون انه تعالى قديم لمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بانه قديم ولا بانه كان عالما فى الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباقون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الازلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركته فى القدم ولوجب أن تكون آلهة لان الاشتراك فى القدم يوجب التماثل وقد بينا فى أول الكتاب أن الاشتراك فى القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك فى صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اهـ وقال السبكى اعلم أن الاشاعرة اختلفوا فى صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعانى وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل فى مفهومه اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اهـ قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر) أى احتاج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود فى القدم والحدوث فمهما انتفى أحدهما تعين

(الاصل الثانى) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شئ وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو أيضا الى محدث

الآخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم فى حدوث العالم ان كل حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة وان لم يكن قديما كان حادثا (وافتقر محدثه الى محدث و يتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لاالى نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لزم عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدى الى فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهى الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه يلزم عليه تقدم الشئ على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدى الى الدور أو التسلسل المحالين لزم أن يكون محالا (أو ينتهى الى محدث قديم هو الاول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم و بارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام فى المسايرة وتلميذه ابن أبى شريف فى شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذى ذكر فى استلزام حوادث لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتب معلول على علة فتكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن ايجاد كل للآخر الذى يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا علة ليس على طريقة الفلاسفة وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور فى حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير ترتب تلك الحوادث فى الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهى حصولها فى الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذى هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين فى الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا فى أوقات وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر فى العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت فليس من شرط وجود الشئ أن يفارقه موجود آخر اذا لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها عاقل فالبارى تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث اه وهذا الذى ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا ابن التلمسانى فى شرح اللمع لامام الحرمين فقال مانصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الا بزمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات ثلاث وكلها منتفية بالنسبة الى البارى تعالى الاول الاطلاق العرفى وهو مرور الليالى والايام وذلك تابع لحركات الافلاك وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله ولا شئ معه الثانى ما اصطلح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لمتجدد توقيتا للمجهول بالمعلوم وذلك يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبى صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبى صلى الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضى وذلك لا يتحقق فى الازل أو لا يتجدد فى الازل و يطلق فى اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذى ذكره المصنف من الاستدلال على قدم البارى تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذى اقتصر عليه الجماهير من المتقدمين و زاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

وافتقر محدثه الى محدث وتسلسل ذلك الى مالا نهاية وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهى الى محدث قديم هو الاول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم ومبدئه و بارئه ومحدثه ومبدعه

محال

(الاصل الثالث) العلم بانه تعالى مع كونه أزليا أبديا ليس لوجوده آخر فهو الاول والآخر والظاهر والباطن لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلوا اما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده

محال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي فى شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كقولهم مساوى المساوى مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الاول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الاول فليس قبلك شئ وأنت الآخر فليس بعدك شئ وأنت الظاهر فليس فوقك شئ وأنت الباطن فليس دونك شئ الحديث أخرجه أبو داود والترمذى فلو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شئ وأما الصوفى فانه يقول كل قضية بديهية فلوازمها البينة بديهية وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتى اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجوبهما *(تنبيه)* قال شيخ مشايخنا فى املائه اعلم أن القديم أخص من الازلى لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلى ما لا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلى ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الازلى الذى ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده *(تكميل)* قال ابن جماعة التقدم خمسة الاول بالعلة كحركة الاصبع على الخاتم الثانى بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبى بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بانه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أى (ليس لوجوده آخر) أى يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هى الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء فى حقه تعالى وحق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال فى حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمى اختلف أصحابنا فى معنى الباقى وحقيقته فمن قال منهم ان الباقى ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبى العباس القلانسى ومن قال ان الباقى ماله بقاء ولم يشرط قيام البقاء به كما ذهب اليه أبو الحسن الاشعرى فانه يقول ان الصفات الازلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه فى كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبى اسحق الاسفراينى ومنهم من قال بقاء البارى بقاء لنفسه ولسائر صفاته الازلية وهذا اختيار أبى بكر محمد بن الحسن بن فورك وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقلى فقال (فهو الاول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو فى كتابه العزيز وجاء بمثله فى الحديث الذى أخرجه أبو داود والترمذى كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفى فدليله فى الابدية كدليله فى الازلية (لان ما ثبت قدمه استحال عدمه) وهذا القول مبنى على المشهور من أن القديم أخص من الازلى كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمسانى من أن الاعدام الازلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع فى ذكر الدليل العقلى فقال (وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلوا اما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو ينعدم (بمعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبى شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شئ
يتصوّر دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شئ بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذى استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أى
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أى ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلمسانى
ومنهم من قال فى برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التى يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فتبين
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم يضاده لان
ذلك المعدم) أى الضد المقتضى نفيه اما قديم أو حادث لا يجوز الاول لانه (لو كان قديما لما تصوّر
الوجود معه) أى لزم انتفاء وجود البارى تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشيئين اللذين اتصفا به (وقد ظهر بالاصلين السابقين) الاول والثانى (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) أزلا (فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده) أى هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أى ولا يجوز الثانى أيضا وهو كون الضد حادثا
(اذ ليس الحادث فى مضادته) أى باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أى بحيث يقطع الحادث
(وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع) أى بحيث يدفع
القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى
قطع وجود ضده القديم ورفعه لان (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرر هذا
البرهان ابن التلمسانى فى شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشئ متى كان جائزا قديما يكون معدوما
لانتفاء ما أوجده أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط فى وجوده فلو انعدم لعدم
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول فى عدمه كالقول فى عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بايثاره واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لمنافاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أو لا بطريق التضاد لا جائز أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أو لا فان قام به وهو مقتض لعدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعى أن يكون حاصلا موجودا ومن حيث
كونه أثرا يستدعى أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بايثاره واختياره فالمؤثر المختار لابد له من فعل والعدم لاشئ ومن
فعل لاشئ لم يفعل شيأ ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لا جائز أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسئلة نظرية الا هذه المسئلة وهو أن القديم لا يعدم
(الاصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أى يختص بالكون فى الحيز خلافا للنصارى
وقوله يتحيز صفة كاشفة لا مخصصة لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

متحيز

ولو جاز أن ينعدم شئ
يتصوّر دوامه بنفسه
لجاز أن يوجد شئ يتصوّر
عدمه بنفسه فكما يحتاج
طريان الوجود الى سبب
فكذلك يحتاج طريان
العدم الى سبب وباطل أن
ينعدم بعدم يضاده لان ذلك
المعدم لو كان قديما لما تصوّر
الوجود معه وقد ظهر
بالاصلين السابقين وجوده
وقدمه فكيف كان وجوده
فى القدم ومعه ضده فان كان
الضد المعدم حادثا كان
محالا اذ ليس الحادث فى
مضادته للقديم حتى يقطع
وجوده بأولى من القديم
فى مضادته للحادث حتى
يدفع وجوده بل الدفع
أهون من القطع والقديم
اقوى وأولى من الحادث
(الاصل الرابع) العلم
بانه تعالى ليس بجوهر
يتحيز بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه
أن كل جوهر

متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه) أى فى ذلك الحيز (أو متحركا عنه) لانه لا ينفك عن أحدهما (فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتى بيان ذلك فى أصل مستقل (ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز) أى قال لا كالجواهر فى التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى) لمثل ما سيأتى فى اطلاق الجسم اذلم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفى اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا قال النسفى فى شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرا قلنا الجوهر فى اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لا يتجزأ جوهرا لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر هو المتحيز الذى لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لما مر ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حداله جهل فاحش اه وقال السبكى اعلم أن الجوهر على أصطلاح المتكلمين هو المتحيز القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لا فى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثانى والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قولهم الموجود لا فى موضوع أى الذى اذا وجد كان لا فى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم فى محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بانه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا فى الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد فى ذلك توقيف اه

(الاصل الخامس العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا متحيزا) كما بين فى الاصل الذى قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهرا يستقل بابطال كونه جسما (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الاكوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد فى الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضائها الاحتياج وقال السبكى لو كان تعالى جسما لكان مركبا ولو كان مركبا لكان مفتقرا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرا لكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفات الالوهية كالعلم مثلا لا يخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد فى متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا الاجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفى فى شرح العمدة الجسم اسم للمتركب فمن أطلقه وعنى به المتركب كاليهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ فى الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدرة واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وارادة

متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من ان يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى *(الاصل الخامس)* العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث

على حدة فيكون كل جزء موصوفا بصفات الكمال فيكون كل جزء الها فيفسد القول به كما فسد بالهين فان لم يكن موصوفا بهذه الصفات فيكون موصوفا باضدادها من سمات الحدوث اذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات وما لا يقوم به فانما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفا بصفات النقصان لكان محدثا ولا نافذ دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثا والالم يجب أن يكون قديما أزليا فيمنع أن يكون جسما ضرورة (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أولشئ آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه الوثنية والسمنية (فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر) وقال لا كالاجسام يعنى فى لوازم الجسمية كبعض الكرامية والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى موجود أو بمعنى انه قائم بنفسه (كان ذلك غلطا فى الاسم) لافى المعنى (مع الاصابة فى نفى معنى الجسم) وامتناع اطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد توقيف كما ذهبت اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلانى فخطأ أيضا لانه لم يوجد فى السمع ما يسوغ اطلاقه ولان شرطه بعد السمع أن لا يوهم نقصا فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق الالفاظ التى هى أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمصنف فى المقصد الاسنى والامام الرازى فالشرط عنده كذلك فيما أجازه دون توقيف واسم الجسم يقتضى النقص من حيث اقتضائية الافتقار الى اجزائه التى يتركب منها وهو أعظم مقتض للحدوث فمن أطلقه عليه تعالى فهو عاص بل قد كفره الامام ركن الاسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فان اطلاقه اياه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية وهو كفر اجماعا ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولوازم الجسمية هى الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى ولان البعض منها تغيرات وانتقالات وهى على البارى تعالى محال وما ورد فى الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على ماسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف كاشف لا لتخصص (أو حال فى محل) والمراد بالحلول هنا الاستقرار ومنه حلول الجوهر او الجسم فى الحيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل فى الجسم) وفى الاقتصاد للمصنف هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر فى تقومه أى فى قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الازل وحده وما معه غيره ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالادلة السابقة أى فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ والله تعالى قبل كل شئ وموجده وقال النسفى فى شرح العمدة العرض يستحيل بقاؤه لانه لو كان باقيا فاما أن يكون البقاء قائما به وهو محال لان العرض لا يقوم بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانها ليست بزائدة على ذاته بل هى داخلة فى ماهيته أو قائما بغيره فيكون الباقى ذلك الغير لا العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما لان القديم واجب الوجود لذاته لما مر فيكون مستحيل العدم اهـ وقال السبكى صانع العالم لا يحل فى شئ لانه لو حل فى شئ اما عرضا أو جوهرا أو صورة والجميع محال ضرورة افتقار الحال الى المحل فيه ولا شئ من المفتقر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الالهية للشمس والقمر أو لشئ آخر من أقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا فى الاسم مع الاصابة فى نفى معنى الجسم * (الاصل السادس) * العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال فى محل لان العرض ما يحل فى الجسم فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الازل وحده وما معه غيره ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده

حال فى شئ مفتقر فلا شئ من واجب الوجود بحال فى شئ وهو المطلوب اهـ والثانى ماتضمنه قوله (ولانه) تعالى (عالم قادر مريد خالق) أى موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كما سيأتى بيانه) فيما بعد (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل) هذه الاوصاف (الا لموجود) وفى بعض النسخ لموجد (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه النسفى فى شرح العمدة فقال ولان العرض يفتقر الى محل يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من حى قادر عليم *(تنبيه)* قد علم من هذه الاصول وهى الرابع والخامس والسادس مخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فمخالفته تعالى للحوادث معناه لا يماثله شئ منها مطلقا لا فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الافعال وبرهانه انه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلين لابد أن يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو ماثلها مولانا عز وجل لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور أو التسلسل وبالجملة لو ماثل تعالى شيأ فى الحوادث لوجب له القدم لالوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شئ من الاشياء فلا يفتقر الى محل ولا لمخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسى لا الحيز الذى يحل فيه الجسم كما يتوهم وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالمخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أما برهان غناه عن المحل أى ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعانى وهى القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهى كونه قادرا ومريدا وعالما الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب اتصافه بالمعانى والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعرى عنها ولزم أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص أى الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين بهذين الغنى المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه *(تكميل)* الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أقسام أربعة قسم غنى عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غنى عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه قديما باقيا وقسم غنى عن المخصص وموجود فى المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونها قديمة باقية وموجودة فى المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن المحل مفتقر الى المخصص وهى ذوات الاجرام غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها حادثة والحادث لابد له من محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهى الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها حادثة والحادث لابد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول) أى من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه) مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال فى شئ ولا يحله شئ (وان العالم كله) وهو ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغنى عن الاجسام لان الاجسام جواهر مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيأ) من خلقه (ولا يشبهه شئ) من خلقه والمشابهة تتحقق من الطرفين اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الحى القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى لا يشبه شيأ من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يتصف به تعالى دون خلقه فمن ذلك انه قيوم لا ينام اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حى لا يموت لان صفة الحياة الباقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثله شئ) أى ليس مثله شئ يناسبه ويزاوجه

ولانه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لموجد قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل من هذه الاصول انه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم كله جواهر واعراض وأجسام فاذا لا يشبه شيأ ولا يشبهه شئ بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثله شئ

وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره والاجسام والاعراض كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما فى قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لأمر زائد هذا مذهب الاشعرى وأول هذه الآية تنزيه وآخرها اثبات فصدرها رد على المجسمة وعجزها رد على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدأ بالتنزيه ليستفاد منه نفى التشبيه له تعالى مطلقا حتى فى السمع والبصر اللذين ذكرا بعد وقال أبو منصور التميمى اعترض بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضى اثبات مثل ونفى مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم بكلام العرب فى مخاطباتها مع انتقاضه فى نفسه اما جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة فى الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالهين العاجز أى أعرفك هينا عاجزا وقال الشاعر * وقبلى كمثل جذوع النخيل * يغشاهم سيل منهم أراد انهم كجذوع النخل فزاد المثل صلة فى الكلام وقال الآخر * فصيروا كمثل عصف مأكول * أراد مثل عصف فزاد الكاف وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككما توثفى * أراد كما توثفى فزاد عليه كافا فكذلك قوله ليس كمثله شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما وجه مناقضة السؤال فى نفسه فمن حيث ان السائل زعم ان له مثلا لا نظير له واذا لم يكن للمثل نظير بطل أن يكون مثلا له لان مثل الشئ يقتضى أن يكون المضاف اليه بالتماثل مثلا له وذلك متناقض واذا تناقض السؤال فى نفسه لم يستحق جوابا (وانى يشبه) أى كيف يشبه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره والاجسام والاعراض كلها) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وابداعه (فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم لا يشبه شيأ من العالم وانه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وانه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد فى التفصيل ما يوافق اعتقاده فى الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأى الذين تمسكوا بأصول الدين فى التوحيد والنبوات ولم يخلطوا مذاهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدر والارجاء والتجسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم فى الفقه والحديث والاجتهاد فى القضايا والاحكام كمالك والشافعى وأبى حنيفة والاوزاعى والثورى وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل الظاهر وكل من يعتبر خلافه فى الفقه وبه قال أئمة الصفاتية المثبتة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد القطان والحرث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز المكى والحسين بن الفضل البجلى وأبى العباس القلانسى وأبى الحسن الاشعرى ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة أهل التصوف كأبى سليمان الدارانى وأحمد بن أبى الحوارى وسرى السقطى وابراهيم بن أدهم والفضيل ابن عياض والجنيد ورويم والنورى والخراز والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم وهم بريئون منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين فى الحديث كالزهرى وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهدى ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلى بن المدائنى وأحمد ابن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمى وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين نقل قولهم فى الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الاخبار والآثار وكذلك الائمة الذين أخذت عنهم اللغة والنحو والقراآت واعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه ولا تعطيل كعيسى بن عمر الثقفى وأبى عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعى وأبى زيد الانصارى وسيبويه والاخفش وأبى عبيدة وأبى عبيد وابن الاعرابى والاحمر والفراء والمفضل الضبى وأبى مالك وعثمان المازنى وأحمد بن يحيى ثعلب وأبى شمر وابن السكيت وعلى بن حمزة الكسائى وابراهيم الحربى

والمبرد

والمبرد والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراآت من أئمة الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد واثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أبى على معبوده أوصافا تؤديه الى القول بالتشبيه مع تنزيهه منه في الظاهر كالمشبهة والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبهم في ذلك فأما الخارجون عن ملة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع ولا يتكلمون في نفي التشبيه عنه وانما يتكلمون في اثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الافعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيأ من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة ومنهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحد والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفا من اظهار العامة على عوار مذاهبهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواربية أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمي والتناسخية أصحاب عبدالله بن منصور بن عبدالله بن جعفر والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (اما فوق واما أسفل) وهو التحت (واما يمين أو شمال أو قدام أو خلف) وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها فما كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفل وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيهما انهما جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلين (اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لما يلي جهة الارض) مما يحاذي رجله (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتا) لانه المحاذي لظهرها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما يمشي على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحداهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالبا (والشمال لما يقابله) وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى الامام أيضا وهو ما يحاذي جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها و(يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك الوراء (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل (ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

(الاصل السابع) العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة اما فوق واما أسفل واما يمين واما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس واسم السفل لما يلي جهة الرجل حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتا وان كان في حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين واحداهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى واسم الشمال لما يقابله وتسمى الجهة التي تلي اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التي يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابلها فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة

فكيف كان في الازل مختصا بجهة والجهة حادثة أوكيف صار مختصا بجهة بعدان لم يكن له أبأن خلق العالم فوقه ويتعالى عن أن يكون له فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس أوخلق العالم تحته فتعالى عن ان يكون له تحت اذ تعالى عن ان يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل فى العقل ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرا أوعرضا فاستحال كونه مختصا بالجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم لكان محاذياله وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو اصغر منه أوا كبر وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر فأما رفع الايدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء وفيه أيضا اشارة الى ماهو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجد بالقهر والاستيلاء

وجه (فكيف كان) تعالى (فى الازل مختصا بجهة والجهة حادثة) وهو تعالى كان موجودا فى الازل ولم يكن شئ من الموجودات لان كل موجود سواه حادث (أوكيف صار بجهة بعدان لم يكن له أبأن خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلى جهة الرأس أوخلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل فى العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما احالة كونه فى جهة فان ذلك كاحالة كونه فى مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ماحل فيه فلذلك أحلنا اطلاق اسم الجهة على الله تعالى اهـ وقد نبه المصنف على طريق ثان فى الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز) هوكذا أى معنى من الاحياز وقد فسره بقوله (اختصاص الجواهر أومختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرا أوعرضا) أوجسما اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفى فى شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها فى أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل فى افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلو اختص بشئ منها لكان تخصيص مخصص وهذا من أمارات الحدث اهـ وقال السبكى صانع العالم لايكون فى جهة لانه لو كان فى جهة لكان فى مكان ضرورة انها المكان أو المستلزمة له ولو كان فى مكان لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان مفتقرا الى حيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضا فلو كان فى جهة فاما فى كل الجهات وهو محال وشنيع واما فى البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافى للوجوب اهـ (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أيرجع ذلك المعنى الى تنزيهه سبحانه عما لايليق بجلاله فيخطأ من أراد فى مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامه عما لايليق ولعدم وروده فى اللغة أو يرجع الى غيره فيرد قوله صونا عن الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث فى الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذياله) أى مقابلا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضى (أو أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل فى حقه تعالى اذ هو (تقدير محوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف فى الجام العوام اعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل يعنى ان الاعلى من جانب رأس الاسفل وقد لابهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والاول يستدعى جسما حتى ينسب الى جسم والثانى لايستدعيه فليعتقد المؤمن ان الاول غير مراد وانه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدى ترفع الى السماء وهى جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فأما رفع الايدى عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء) كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفى أيضا فقال ورفع الايدى والوجوه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة فى الصلاة فالسماء قبلة الدعاء كالبيت قبلة الصلاة (وفيه أيضا اشارة الى ماهو وصف للمدعو من الجلال) والعظمة (والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلا فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية فى وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف فى الاقتصاد سر الاشارة

بالدعاء

بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فراجعه فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ لاعدم أشد تحقيقا من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال جمعه محمود بن سبكتين من الكرامية وألقاه على ابن فورك قال النفي عن الجهات الست لايكون ذلك اخبارا عن عدم مالو كان لكان في جهة من النافي لانفي ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفى نفسه عن الجهات الست لايكون ذلك اخبارا عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات يكون واحد منهما بجهة صاحبه لامحالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشريطة ان يكون كل واحد منهما محدودا متناهيا الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن البارى تعالى يستحيل ان يكون محدودا متناهيا (تنبيه) هذا المعتقد لايخالف فيه بالتحقيق سني لامحدث ولافقيه ولاغيره ولايجيء قط في الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظا وكيف لا والحق يقول ليس كمثله شئ ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلا عن مثل واحد ومانقله القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ماقام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لماثبت سمعا قرآنا الرحمن على العرش استوى وهو القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت نحو السماء فقال أعتقها فانها مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع فاعتقدوا ان هنالك صفة تسمى بالاستواء على العرش لاتشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أي فوق عباده أي العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء واعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن حنبل على مانقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد واعلم ان المنظور اليهم انما هم الائمة القدوة والعلماء الجلة ولاعبرة بالمقلدة الواقفة مع ظاهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه وسيأتي تمام البحث فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول محال ان يكون البارى في جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون غيره أولا فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قديمة أو حادثة والجميع باطل قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولاشئ معه *(تكميل)* ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لاتفضلوني على يونس بن متى فقال مالك انما خص يونس بالتنبيه على التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبتهما مع ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب من يونس بن متى وأفضل ولما نهى عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يبدي ان الفضل بالمكانة لان العرش في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلي فالفضل بالمكانة لابالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحا في ترجمة أصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما تثبت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لايخلو اما ان يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد ان كان نصا

(الاصل الثامن) العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء

لا يحتمل التأويل بل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور ان يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لابد وان يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلوا اما ان يدل قاطع على واحد منهما أولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للتخبط عن العقائد أولا خشية الالحاد في الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهما وأما الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بانا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء الى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى الى السماء وهي دخان) وقال أيضا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلاؤه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه المصنف هنا وهذا بمعنى كون المراد انه الاستيلاء فعند الماتريدية أمر جائز الارادة أي يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الايمان به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور افهامهم عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيث كما قاله ابن عباد أو الاخطل كما قاله الجوهري في بشر بن مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق)

كذا نسبه الصاحب اسمعيل بن عباد في كتابه نهج السبيل ثم قال فان قيل فهو مستول على كل شئ فما وجه اختصاصه العرش بالذكر قيل كما هو رب كل شئ وقال رب العرش العظيم فان قيل فما معنى قولنا عرش الله ان لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وان لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما ان الكعبة في الارض تطوف بها الناس الى هنا كلام الصاحب وهو وان كان يميل الى رأي الاعتزال غير انه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضا قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال ان قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال ان الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يوثق بنقله قال التقي السبكي وكتاب العرش من أقبح كتبه ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان مازال يلعنه حتى مات بعد ان كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالمجاز قد يطرد وحسنه ان لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الاطراد الذي يجعله بعض الاصوليين من علامة الحقيقة فان ذلك الاطراد في جميع موارد الاستعمال والذي حصل هنا اطراد استعمالها في آيات فأين أحدهما من الآخر ثم ان استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استفعل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهما مادتان متغايرتان في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون الا بحق والاستواء صفة للمستوي في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية الى غيره فلا يصح ان يقال استولى

وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء الى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى الى السماء وهي دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق

حتى

حتى يقال على كذا ويصح ان يقال استوى ويتم الكلام فلو قال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم الذى يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهم للتشبيه واللفظ قد يستعمل مجازا فى معنى لفظ آخر ويلاحظ معه معنى آخر فى لفظ المجاز لو عبر عنه باللفظ الحقيقى لاختل المعنى وقد يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتمحض من كل وجه ويكون السبب فى لفظ الاستواء عذوبتها واختصارها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى الاستواء وانظر قول الشاعر * قد استوى بشر على العراق * لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى فالاستواء فى اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكمال فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا معنى واحدا فاذا قال المتكلم فى تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعانى الثلاثة وهو أمر يمكن فى حقه سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذورا ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه وتعالى مع تنزيهه عن صفات الاجسام قطعا والمعنى الثانى للاستيلاء فى اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه فى اللغة غير ذلك والله تعالى منزه عنها ومن أطلق القعود وقال انه لم يرد صفات الاجسام قال شيأ لم تشهد له به اللغة فيكون باطلا وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤاخذ باقراره ولا يفيده انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلا وأبدا والعرش وماتحته حادث فأتى قوله تعالى ثم استوى على العرش لحدوث العرش لا لحدوث الاستواء اه وقال البخارى فى صحيحه فى كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر فى شرحه ذكر قطعتين من آيتين وتلطف فى ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله فى الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم اشارة الى ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وختم الباب بالحديث الذى فيه فاذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فان فى اثبات القوائم للعرش دلالة على انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقى فى الاسماء والصفات اتفقت أقاويل أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق فى الارض بيتا وأمر بنى آدم بالطواف به واستقباله فى الصلاة وفى الآيات والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخارى وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا فى الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشئ وخص لفظ العرش لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أى فيما يتعلق بالعرش لانه خلق الخلق شيأ بعد شئ قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله ثم استوى يقتضى افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالبا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضا فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهى وهو محال فى حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلى وهى صفة من صفات الذات وأما من فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل فمن قال معناه علا قال هى صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هى صفة فعل وان الله فعل فعلا سماه استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ملخصا قال الحافظ وقد ألزم من فسره بالاستيلاء بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزمه انه صار غالبا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك للفريقين بالتمسك بقوله تعالى وكان الله عليما حكيما فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك وبقي من معاني استوى مانقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلأ واستوى فلان وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروي في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن خلف قال كنا عند أبي عبد الله بن الاعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرحمن على العرش استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استولى فقال اسكت لا يقال استولى على الشئ الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع وبنحوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما اه (واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري في التذكرة الشرقية فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شئ محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محدقا به بالذات في حالة واحدة والواحد يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شئ محيط احاطة العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وأبقى اه (و) كذا (حمل قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فحسن اطلاق اليد وارادة القدرة والقهر قصدا للمبالغة اذ المجاز أبلغ (وكذا حمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في أرضه) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضا عنه وهما الازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف واكرام (لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه) المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم التمني والتشهي ليس في الشرط والمقصود من هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلتكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل وهذا يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان قديما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرا تحت خلقه فلولا خلقه اياه لما حدث ولولا ابقاؤه اياه لما بقي ونص على العرش لانه أعظم المخلوقات فيما نقل الينا واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته ما دونه قال ابن القشيري ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لاشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان مقهورا قبل خلق العباد هيهات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه الجهلة من انه استواء بالذات لاشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان الباري تعالى كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزه عن الكون في المكان

واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحمل قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن على القدرة والقهر وحمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في أرضه على التشريف والاكرام لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم و يتصور فى أوهامهم لاجللت هذا المكتوب عن تلطيخه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجرى الآيات الموهمة تشبيها والاخبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نطارق التأويل الى شئ من ذلك ويتمسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهؤلاء والذى أرواحنا بيده أضر على الاسلام من اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان لان ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهؤلاء أتوا الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا الى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا فى قلوبهم وصف المعبود سبحانه بالاعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات والتردد فى الجهات فمن أصغى الى ظاهرهم يبادر بوهمه الى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضائح فسال به السيل وهو لا يدرى اهـ ثم ذكر المصنف المحال الذى يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن فقال هو (كون المتمكن جسما مماسا للعرش امامثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدى الى المحال محال) وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانا لم يخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا أو كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان و يشعر ذلك بأنه متجزئ وله كل ينطوى على بعض وكان بحيث ينتسب اليه المكان بأنه ربعه أو خمسه وان كان أصغر من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتتطرق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدى الى جواز التقدير على البارى تعالى فتجوزه فى حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل لم يتميز عن ذلك المحل الا بكون وقبح وصف البارى بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماسة لم يكن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماسة والمباينة على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا فى محل وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيهات طلب الكيفية حيث يستحيل محال والذى يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا فمن ضرورة العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا فى مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الحيرة فى الدين قال ابن الهمام فى المسايرة وعلى نحو ما ذكرنا فى الاستواء يجرى كل ما ورد فى الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية فى الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب الايمان به مصحوبا بالتنزيه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على رأى أصحابنا يعنى الماتريدية انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار والا لكان قد علم اهـ قال تلميذه ابن أبى شريف وهذا بناء على القول بالوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين فى الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال فى فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها الى الحق و يعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال نقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أوله به قريبا مفهوما من تخاطب العرب ونتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف يعنى ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام و بين أن لا تدعو الحاجة

كون المتمكن جسما مماسا للعرش امامثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدى الى المحال فهو محال

الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين فى كفاية المعتقد أما ماورد من ظاهر الكتاب والسنة مايوهم بظاهرها تشبيها فالسلف فيه طريقان احداهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليها ذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف على قوله ومايعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون لله تعالى سر فى كتابه والصحيح ان الحروف المقطعة من هذا القبيل و يعلم بالدليل يقينا ان ركنا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر البيان المفتقر اليه عن وقت الحاجة ولا يكتم كتمانا والطريقة الثانية الكلام فيها وفى تفسيرها بأن يردها عن صفات الذات الى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كلتا يديه يمين ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الا أن يرد ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لا الى معنى المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ ومثله مامر عن ابن أبى شريف قدرده الامام القشيرى فى التذكرة الشرقية حيث قال وأما قول الله عز وجل ومايعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن الساعة أيان مرساها ومتى وقوعها فالمتشابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله أى هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوغ لقائل أن يقول فى كتاب الله تعالى مالا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدح فى النبوات وان النبى صلى الله عليه وسلم ماعرف تأويل ماورد فى صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم مالا يعلم أليس الله يقول بلسان عربى مبين فاذا على زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال بلسان عربى مبين اذ لم يكن معلوما عندهم والا فأين هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعى انه مما لا تعلمه العرب لما كان ذلك الشئ عربيا فما قول فى مقال مآله الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبى صلى الله عليه وسلم يدعو الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان فى كلامه وفيما يلقيه الى أمته شئ لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان للقوم أن يقولوا بين لنا أولا من تدعونا اليه وما الذى تقول فان الايمان بما لا يعلم أصله غير متأت ونسبة النبى صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات يؤدى الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواؤه صفة ذاتية لا يعقل معناها واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها تمويه ضمنه تكييف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضح الحق لذى عينين وليت شعرى هذا الذى ينكر التأويل يطرد هذا الانكار فى كل شئ وفى كل آية أم يقنع بترك التأويل فى صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ مامن آية وخبر الا ويحتاج الى تأويل وتصرف فى الكلام لان ثم أشياء لابد من تأويلها لا خلاف بين العقلاء فيه الا الملحدة الذين قصدهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدى الى ابطال ماهو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله و بصفاته فلا تأويل فيه فهذا مصير منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالصانع وصفاته يجب التقاصى عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الامر ان هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه غير انهم يدلسون و يقولون له يد لا كالايدى وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا فليقل المحقق هذا كلام لابد من استبيان قولكم نجرى الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان أجريت على الظاهر فظاهر السياق فى قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

وكذلك الاخذ بها فأين الاخذ بالظاهر أليس قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر
فكيف يكون أخذا بالظاهر وان قال القائل هذه الظواهر لامعنى لها أصلا فهو حكم بانها ملغاة وما كان
فى ابلاغها الينا فائدة وهى هدر وهذا محال وفى لغة العرب ماشئت من التجوز والتوسع فى الخطاب وكانوا
يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد فمن تجافى عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن أحاط
بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقد قيل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم فكأنه
قال والراسخون فى العلم أيضا يعلمونه ويقولون آمنا به فان الايمان بالشئ انما يتصور بعد العلم اما مالا يعلم
فالايمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انا من الراسخين فى العلم اه قلت وهذا الذى ذهب اليه هو
مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العز بن عبد السلام فى رسائله منها رسالته التى أرسلها جوابا للملك
الاشرف موسى وهى بطولها فى طبقات ابن السبكى وهو بظاهره مخالف لمذهب السلف القائلين بامرارها
على ظواهرها وقدمرت فى آخر الفصل الثانى شروط للتأويل راجع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز
ولمن يجوز ومتى يجوز ولنذكر نص امام الحرمين فى الرسالة النظامية فى هذه المسئلة وهى آخر مؤلفاته
على مازعم ابن أبى شريف قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى قال امام الحرمين فى الرسالة النظامية اختلفت
مسالك العلماء فى هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك فى آى الكتاب ومايصح من السنن وذهب
أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الله عز وجل
والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل
هذه الظواهر حتما فلاشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر
الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم
النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالثورى والاوزاعى ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا
من أخذ عنهم من الائمة فكيف لايوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب
الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف فى الجام العوام فقد عقد فى الكف عن التأويل والخوض فيه
بابا وذكر فيه ثلاثة أمثلة مثال فى الفوقية ومثال فى الاستواء ومثال فى النزول وقال فى أول كتابه المذكور
ان الحق الصريح الذى لامراء فيه هو مذهب السلف أعنى مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان
كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور التقديس والتصديق
والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامساك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك فى الفصل
الثانى فراجعه وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس فى هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن
يجريها على ظاهرها أحدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتتفرع من قولهم
عدة آراء والثانى من ينفى عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لاتشبه الذوات فصفاته لاتشبه الصفات
فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لايجريها على
ظاهرها أحدهما يقول لانؤول شيأ منها بل نقول الله أعلم بمراده والآخر يؤول فيقول مثلا معنى
الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لايجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة
وظاهرها غير مراد ويجوز أن لاتكون صفة والآخر يقول لايخاض فى شئ من هذا بل يجب الايمان به
لانه من المتشابه الذى لايدرك معناه اه وقال السبكى فى شرح الحاجبية اختلف أهل السنة فى اتصاف
البارى تعالى بهذه الصفات التى ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الاول قول السلف انها هى صفات زائدة
على السبع الله أعلم بحقائقها وهى أحد قولى الاشعرى وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله
الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها الثانى كلها مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلا
وسمعا وهذا قول الحذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل اختلفوا على طريقين الاول طريق الاقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الثابتة عقلا الثانى طريق المتأخرين وهى التى كانت مركوزة فى قلوب السلف قبل دخول العجمة رد هذه المتشابهات الى التمثيل الذى يقصد به تصور المعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية قصدا الى كمال البيان اهـ الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام فى هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال أحدها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثانى ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ماجاءت به مفوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردى فى كتاب العقيدة له أخبر الله فى كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم فى الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله ماتجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحى قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز مايجوز نسبته اليه مما لايجوز مع حضه على التبليغ عنه حتى نقلوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على انهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذى أراده الله منها واوجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شئ فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق اهـ *(تكميل)* قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه فى ذلك وان طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى فى طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف فى غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفى غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذى يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اهـ قلت وقد أشار الى ذلك المصنف فى الجام العوام بما لامزيد على تحريره (الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار) المفهوم من قوله لايشبه شيأ ولا يشبهه شئ (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرئى للمؤمنين بالاعين والابصار فى الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل فى سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات نظرا الى أن نفى الجهة يوهم انه مقتض للانتفاء فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام فى نفى الجهة والمكان قال ابن أبى شريف الكلام فى الرؤية فى ثلاث مقامات الاول فى تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن فى الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم رأيناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما نجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تقليب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثانى هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق فى الدنيا الا بمقابلة لما هو فى جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثانى فى جوازها عقلا والثالث فى وقوعها سمعا اما المقام الثانى فقال الآمدى أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته قوم ونفاه

آخرون

(الاصل التاسع) العلم بانه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئى بالاعين والابصار فى الدار الآخرة دار القرار

لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار

آخرون وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية فى الآخرة واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا ومقصود المصنف فى هذا المقام الاستدلال على وقوعها فى الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدل بالنقل أيضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع فى الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدل بالعقل على الجواز فقال (لقوله تعالى وجوه يومئذ) أى يوم القيامة (ناضرة) أى ذات نضرة وهى تهلل الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) أى مستغرقة فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها قال البكى وتقرير هذا الدليل عند الائمة أن النظر الموصل بالى اما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو اما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها أقرب المجازات الى الحقيقة ثم اشتهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقى كما يشهد به العرف اه وقال النسفى النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر العين وبهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربها منتظرة لان الى واحد الآلاء كذا فى تهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يتعدى بالى كما فى قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون أى منتظرة ولان حمل النظر على الانتظار المفضى للنعم فى دار القرار سمج لما قيل الانتظار موت أحمر اه ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلو لم تكن المؤمنون بخلافهم لعم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفى تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للابرار اه وقال الربيع سمعت الشافعى يقول فى هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون اليه لا يضامون فى رؤيته ومما دل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة الى النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال النظر الى الله تعالى وأما فى السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة رضى الله عنه رفعه هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك وفى بعض الروايات هل تضامون وفى بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئى بالمرئى وأخرج القشيرى فى رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضى الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الى الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قولى الاشعرى وظاهر قول مالك واليه أشار بقوله (ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفى فى شرح العمدة وتبعه القونوى فى أكثر سياقه فى شرح عقيدة الطحاوى ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهى تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الابصار نقيض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقيض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفى هو الادراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفى الادراك لا يدل

على نفي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده ومايستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لايقتضي نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح يوجب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك مايستحيل رؤيته لاتمدح فيه اذ كل مالا يرى لايدرك كالعدومات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولوأمعنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التفصى عن عهدة الآية اه *رجع للاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالآخرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالآخرة فهل هو مخصوص بالانبياء أوغير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أوغير خاص وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الآخرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يروهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجملة فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى معجزة له صلى الله عليه وسلم هذا حال اليقظة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لايهتدى وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لولم تجز الرؤية لما طلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان اللزوم أن موسى عليه السلام عالم بمايجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والايلزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لايجوز والرؤية ممالايجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (وليت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولي العزم من الرسل أرأيت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحقة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوي البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعاني كلام الله تعالى (الاغبياء) البلداء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائز الرؤية والوجه الثاني انه تعالى علق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أومحقق الوجود يدل على امتناعه أوتحققه والدليل على أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالى فلماتجلى ربه للجبل جعله دكا أخبر انه جعله دكا لاانه اندك بنفسه وماأوجده الله تعالى كان جائزا ان لايوجد لولم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لايفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوي البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله انى أعظك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هـذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده أرنى آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال لن ترى آياتى ومنها قوله لن ترانى فانه يقتضى نفى الوجود لا الجواز اذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمرئى أو لا تصح رؤيتى ولما لم يقل ذلك دل على انه مرئى اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان ألا ترى أن من فى كمه حجر فظنه انسان طعاما وقال له أعطنيه لآكله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعاما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الريب فى أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه تأخر فيرجع النفى فى الجواب الى السؤال وقد سألها فى الدنيا فينصرف النفى اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهى قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم امكانه لا مع امكانه ثم علل قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما جرت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس فى جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى فى جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولى من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكماء القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات وقولى مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولى من غير احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة فى حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولى بمجموع المرئى فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهى والحدود والجهة أولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدرا من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد فى الصحيحين من حديث أنس رفعه أتموا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوفكم وتراصوا وعند النسائى استووا استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفى كما أراكم من بين يدى والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فانا نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثانى لجوازها من غير احاطة وقد أشرنا الى الاول والثانى وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس فى مقابلتهم) فى جهة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى

وأما وجه اجراء آية الرؤية على الظاهر فهو انه غير مؤد الى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه أتم وأوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس فى مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما فى جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك فى جهة لاشتراكهما فى التعلق فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك فى أحد طرفيها لزم فى الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض مافرض فثبت انتفاء مافرض وان فرض اللزوم فى أحد الطرفين وعدمه فهو تحكم محض ويقال فى الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) البارى سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى فى الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لايقال ان الرؤية فى الشاهد لاتنفك عن حصول المقابلة فى الجهة والمسافة بين الرائى والمرئى وحصول احاطة الرائى ببعض المرئيات وحصول ادراك صورة المرئى فليكن فى الغائب كذلك وان ذلك فى حقه باطل تنزه البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية فى حقه لانتفاء لازمها لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة فى الرؤية فى الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك أى تتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به و بالصورة لكونه جسما لا لكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على مابين بالاستدلال السابق والمعلول لايثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسفى فى شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان فى العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لابد لها من مقابلة بين الرائى والمرئى وذا لايصح الا فى المتحيز ومسافة مقدرة بين الرائى والمرئى بحيث لايكون قربا مفرطا واتصال شعاع عين الرائى بالمرئى وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدوا هذا المعقول بقوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى فى سياق الآية وسباقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا وهو على البارى لايجوز فى الدارين والدليل على انه تمدح به ورود بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى رانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لاتتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها وهذا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو فان كان فى الجهة يرى فى الجهة وان كان لافيها يرى لافيها كالعلم فان كل شئ يعلم كما هو فان كان فى الجهة يعلم فى الجهة وان كان لافى الجهة يعلم لافى الجهة وبهذا تبين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا نفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئى وكذا غيره لانا نرى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة فى صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع والمشترك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدوث والحدوث لايصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لايصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته ومالا نرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة فى رؤيتنا لا للاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لاموجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشئ جائز الرؤية ان نراه مالم يخلق الله فينا رؤيته ألاترى ان الهرة ترى الفارة بالليل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبى صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرونه فان قيل ههنا مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لايصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم فى

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصلح رؤيتها قال الفخر الرازى هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلابد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا الحدوث والوجود والحدوث ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن هذا باطل فكذا ماذكرتموه ثم قال مذهبنا فى هذه المسئلة ما اختار الشيخ الامام أبو منصور الماتريدى رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية فى دفع شبههم وقولهم لو كان مرئيا لكان شبيها بالمرئيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة بينهما والله أعلم وقال السبكى فى شرح الحاجبية أما الدليل العقلى على جواز الرؤية فتقريره انه تعالى البارى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلانا نرى الجواهر والاعراض قطعا والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملا بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود والحدوث والامكان لا جائز ان يكون الحدوث أو الامكان اذ هما عدميان والعلة يجب ان تكون وجودية فيتعين ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوى بين الموجودات كما برهن عليه فى محله فكل موجود يصح ان يرى عملا بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظر فى جميع مقدماته ثم قال ولكن هنا اعتراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذى هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك وانما وقع الاشتراك فى الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك والشئ المقول بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته فى جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها هو الوجود المطلق أى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصية الوجودات والهويات فضعيف اذ الهوية المطلقة المقولة بازاء الهويات ليس الا من الاعتبارات وان معقوليتها علتها بالعرض لا بالذات وما يقال بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته فى أحكامه ولا يخفى على ذى فطنة ان المدرك انما هو خصوصية الوجودات لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالملموسات فانا نلمس الجواهر والاعراض واللمس محال ان يتعلق به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب فمنهم من عمم وقال البارى يدرك بالادراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا بنحو المعتاد بها بل كما يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان سائر الادراكات لا تعم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالمسموعات وادراك اللمس خاص بالملموسات والبارى ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هى صفته وكذا يقال فى سائر المدركات الخمس ما عدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها وانما هو انطلاق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضا جوز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل وعلا وهذا لا يقتضى الوقوع اذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضى وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولاجل ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه آنفا ثم قال وما تعترض به الخصوم لجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بحق الانبياء وأما الوقوع فثابت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة فى ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولا ثم قال وأما المحدث فحاله فى هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعرى الا بتصحيح الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالمشبهة اذ دخولهم فى أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفى فيقول بجميع ما تقدم ويزيد باشارته الوجدية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة الرب الى العبد ومن المعلوم عقلا انه معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى تعقلا ووجودا

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لامحالة وادراك العبودية على مراتب تخيل وهمي وعلم يقيني وذوق كشفي وشهود حسي وهذا كله خاص بالمتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدين والثانية لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود من المقربين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال أيضا أربعون سنة أخاطب الحق والناس يظنون انى أخاطبهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال تعالى سبحان الذى أسرى بعبده نخص مواطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبيها على ماأشرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها وامنها فافهم اه وقال ابن فورك فى المدخل الاوسط اعلم ان رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق فدلالة جوازه من جهة النظر ان الوصف له بانه راء من صفات نفسه كما ان وصفه بانه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئى لنفسه واذا جاز ان يرى نفسه جاز ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقته فجائز عليه والرؤية لا توجب حدث المرئى لانا نرى ماحدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثا ولا حدث معنى فيه لانا نرى اللون لا يصح ان يحدث فيه معنى ولا قلبه عن حقيقته لانا نرى المختلفات فلا ينقلب أحدها عن حقيقته الى حقيقة غيره واللمس والشم والذوق يقتضى حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام فى هذا المعتقد ابن التلمسانى فى شرح لمع الادلة ونحن نورد لك من تقريره ماتعلق به المقصود فى هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحدقة بالمرئى وهل الادراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أومن جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعرى قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم فى انه يقتضى كشفا ويتعلق بالشئ على ماهو عليه الا انه لا يتعلق الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشروط منها كون المرئى مختصا بجهة مقابلا للرائى أوفى حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه بالشعاع المنعكس ومنه انبعاث الاشعة من الحدقة واتصالها بالمرئى وتشبيهها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار فى الليل وان بعد ولا يرى من فى ظله وان قرب ولما كان البارى سبحانه ليس فى جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعدهم الفلاسفة على استحالة جواز رؤية واجب الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة فى الحدقة والصورة مركبة ولا ينطبع الا فى مركب فلاجل ذلك قالوا لا يرى البارى ولا يرى وأما الحشوية والكرامية وان ساعدوا على جواز رؤية الله تعالى فانما حكموا بجواز رؤيته لاعتقادهم انه فى جهة أمامين فنقضى بجواز رؤيته مع نفى اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا فى المعنى وان وافقوا فى اللفظ ثم قال وقول امام الحرمين والدليل على جواز رؤيته عقلا فاشارة منه الى انه تمكن ان يستدل على جواز الرؤية سمعا وذلك لان المطالب الالهية منقسمة الى مالا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند صحة الادلة السمعية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع وهى لا تثبت الا بثبوته لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالحشر والنشر والحساب والخلود فى احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين فى الدار الآخرة من هذا القسم فلا جرم ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانها ستكون وعدا من الله صدقا وعنى بوجوب الرؤية ههنا تحتم الوقوع للخبر والوعد الصدق وأما مالا يكون أصلا للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائز فيصح

الاستدلال

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان وجد او جواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب
فيه بالمعقول والمنقول فمما تمسكوا به عقلا انهم قالوا حاصل الادراك علم مخصوص يخلقه الله تعالى في العين
وكما صح خلقه في القلب صح خلقه في العين وضعف هذا المسلك بانا نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين حالة
تغميض أجفاننا عن الشئ مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئي وذلك يدل على ان الادراك معنى
زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشئ حال غيبته وادراكه
بعوارضه أو بادراك ماهيته وللمحتج بهذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمتعلقات
فان الرؤية تتعلق بالهيآت الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحجة مفرعة
على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشئ ولا تؤثر
كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث وضعف هذا المسلك
بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشئ
مالم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ما تمسك به الامام وعليه اعتماد أكثر الاشعرية
وهو ان البارى تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى أما ان البارى موجود فقد
سبق الدليل عليه وأما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعلقت في الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية
الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية اما ان يكون لما به الافتراق أو لما به الاشتراك فان
كانت لما به الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلل مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل
المختلفة محال فتعين ان يكون لما به الاشتراك وما به الاشتراك هو الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصح ان
يكون علة لصحة الرؤية فانها حكم ثبوتي والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة
للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزأ من المقتضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
ومعقول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والبارى تعالى موجود فصح ان يرى وقد أورد الفخر الرازي
على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله واني غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها
ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لا نسلم ان صحة الرؤية أمر ثبوتي والذي يحقق ان صحة
الرؤية أمر عدمي ان الصحة معقول عدمي فتكون صحة الرؤية أمرا عدميا انما قلنا ان الصحة أمر عدمي
لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثابتا لاستحالة قيام
الامر الثبوتي بالنفي المحض ولو كان محلها ثابتا للزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة أو شيئية المعدوم كما صار
اليه بعض المعتزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة
الرؤية أمرا ثبوتيا لانها من افراد الصحة الثاني سلمنا ان الصحة أمر ثبوتي لكن لا نسلم صحة التعليل أصلا ورأسا
كيف والشيخ أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلي فانه لا واسطة عنده
بين الوجود والعدم والعدم لا يعلل والوجود اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن
والممكنات كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول في العقل الثالث سلمنا صحة أصل
التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان صحة كون الشئ معلوما حكم وهو غير معلل الرابع
سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة
رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احداهما مقام الاخرى ولو قامت احداهما مقام
الاخرى لصح ان يرى السواد جوهرا والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن
لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات
الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لا نسلم ان الوجود مقول
على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وانما هو مقول بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما لاستدعى الواجب لذاته فصلا ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعى علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد فى نفى الاشتراك فيما سواهما على الاستقراء لا يصح فانه عدم علم لا علم بالعدم الثامن نخرم الحصر بالامكان وبالمركب من الجواهر والاعراض ويحقق ذلك انا لم نرقط جوهرا عريا عن الاعراض ولا عرضا عريا عن الجوهر فما المانع ان يكون المصحح للرؤية كونه جوهرا على الحالة المخصوصة التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر الثابت قلنا لا نسلم ان جزء الحدوث هو العدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لانها صفة للوجود والصفة العدمية يمتنع قيامها بالامر الوجودى العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة انما توجب أثرها اذا وجدت فى محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر فى ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود شرطه وانتفاء مانعه وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام فى الشاهد كالالم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والبارى تعالى حى وجميع ذلك ممتنع عليه الحادى عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا فى حقنا ولا يلزم من كون الشئ مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجواهر مخلوقة معللة بامكانها ولا يصح نسبة خالقيتها الينا وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثانى عشر ماذكرتموه منقوض ببقية الادراكات من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك أحكام مشتركة ويستدعى مصححا مشتركا ولا مشترك سوى الوجود بعين ما ذكرتم فيلزم كون البارى تعالى مذوقا مشموما ملموسا وذلك يفضى الى السفسطة والكفر الثالث عشر ما أورده البهشمية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك فى سائر الموجودات للزم ان لا يدرك اختلاف المختلفات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها تعلقها بكل أخص وهو كقول الاشعرى ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق الكسب بالاخص والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازى بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة قال ابن التلمسانى والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه على أوقعها قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى قلنا الدليل عليه أن الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة أمر ثبوتى لاستحالة تقابل سلبين قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا لا نسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معا فى الوجود كتقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات الذاتية متقدمة على ماهى ذاتية له وان كانا معا فى الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله فى السؤال الثانى لا نسلم صحة التعليل أصلا ورأسا وانه مبنى على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان فى المعنوية والكونية ويفترقان بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو المخالفة بين سائر الانواع لا يخلو اما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة أو موجودة معدومة معا والاخير باطل بالقطع والاول باطل والا لكان للشئ الواحد وجودان فيتعين الثالث

وهو انها صفات لاموجودة ولامعدومة وهى المعبرعنها بالثابت والحال لا يقال فالاحوال أيضا مشتركة فى الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص ومابه الاشتراك غيرمابه الافتراق وقدزعمتم ان مابه الاشتراك والافتراق أحوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم فى تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لانانقول انما يلزم التسلسل ان لوكان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكنانقول ان الاحوال انما تتمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بأنفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذواتا فتمتاز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمتاز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله فى السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على توقفها انها لولم تتوقف لصح رؤية المعدوم والموجود كما صح أن يعلما ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله فى السؤال الرابع لانسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لانعنى بكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الآخر بحيث لوسبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الآخر كالعلم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولواقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئى جوهرا ولا عرضا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا قوله فى السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها اذ لاحقيقة لها من نحو ذاتها وانما تتميز باعتبار المعانى الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمتنع اشتراك المختلفات فى لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لانمنع اشتراك المختلفات فى لازم واحد كما مثلتم وانما نمنع كون الاخص علة للحصة النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقى والصفة تفتقر فى وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة فى وجوده قوله فى السؤال السادس لانسلم أن الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه انا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شئ حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود البارى معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ماليس بمعلوم وأما من زعم انه بالتشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أوليا وأوليا بالايخلو اماأن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب فى وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لوكان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لوكان جنسا لتوقف فهم ماهية مايقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتى ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجنة والنار وان نطلب الدليل على انهما هل هما موجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غيرماهيتهما قوله فى السؤال السابع لم قلتم انه لامشترك الا الوجود والحدوث ليلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول مابه الاشتراك من هذه المختلفات لايخلو اما أن يكون نفيا أواثباتا والنفى لايصلح أن يكون مصححا للرؤية والالصحت رؤية المعدوم ولامتنعت رؤية الموجود والاثبات اما أن يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم أن لايرى الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما أن يتقيد بكونه صفة أوموصوفا فالاجائز أن يتقيد

بكونه صفة والا لما رؤى الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما رؤيت الصفة فتعين أن يكون موجودا
مطلقا ثم لايخلو اما أن يكون وجود المرئى أو غيره لاجائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
بمحل فتعين أن يكون انما رؤى لوجوده قوله فى السؤال الثامن وهو نخرم الحصر بالامكان فانه أيضا
مشترك و بالمركب والجوهر والعرض فنقول ماذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لايخلو اما أن
يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لايتقيد بالوجود لزم أن
لا يرى الموجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب فى العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
فى العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيها لزم نقض العلة العقلية وتخلف الحكم عن العلة وهو
محال بيان اللزوم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
تلك العلة فان المجموع يكفى فى عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدمت بعدم أحد جزأيها ثم انعدم
بعد ذلك الجزء الآخر فلا يخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثانى عدم العلية أولا فان لم يوجب
عدمها لزم أن لايكون عدم أحد الجزأين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف واذا أوجب
عدمه كان تحصيلا للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ماذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
والعرض و يبطل التعليل بموجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضى حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء
وصف لها و يمتنع حصول الصفة الواحدة بموجودين قوله فى السؤال التاسع لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحقيقية لانها لو كانت صفة حقيقية
ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة بها لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزأ من العلة قوله
فى السؤال العاشر انه كما يعتبر فى ثبوت الحكم ثبوت العلة ولابد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء
مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضى حكمها لنفسها أينما وجدت
وما يقتضى لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان
ذلك الشرط والانتفاء جزأ من علة اقتضائه و يعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضى
كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط فى وجود العلم فى اقتضائه قوله فى السؤال
الحادى عشر لم قلتم انه اذا كان مصححا فى الحكم يلزم أن يكون مصححا بالنسبة الى كل أحد حتى
يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه مصحح بالنسبة أيضا فيما
تعلقت به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بامكانها ولا يصح بالنسبة الينا قلنا
لانسلم ثبوت حكم الخالقية لنا فى صورة ما ليلزم من تعين علتها أن يطرد فى صحة خلق الجواهر لنا فان
قيل فيلزم منكم ذلك فى الكسب الذى أثبتموه فانكم وان نفيتم عن العبد الخالقية لم تنفوا عنه الكسب
قلنا لانسلم ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى يوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
النقض مالم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله
فى السؤال الثانى عشر ماذكرتموه ينتقض ببقية الادراكات كالشم والذوق واللمس فان دليلكم مطرد
فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض
بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولانسلم تعلق بقية الادراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها يتعلق
بنوع من الاعراض فلم يطرد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لاتنفك عن اتصالات جسمانية
فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط
بنية مخصوصة وانبعاث أشعة واتصالها بالمرئى وان المرئى فى غير جهة من الرائى وان جميع ذلك شروط

فى العادة لا فى العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط فى العادة لا فى العقل قوله فى السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم ندرك اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شئ أدركنا ذلك منه شيأ لادراك وجوده كما قالت البهشمية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشئ ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحس فان قالوا ماصرنا اليه أدخل فى العقول فان العلم بالاخص يستلزم العلم بالاعم والوجود أعم وماصرتم اليه غير لازم فى العقل وهو ان ادراك الاعم وهو الوجود يتبعه ادراك الاخص قلنا العلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتى أما الاعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أثبتموها فى العدم عرية عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتميزها على أصولكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتا ثبتا معا ومتى انتفيا انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر ونحن لا ندعى ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقدح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقض ببقية الادراكات فمن ثم اعتمد بعض الاصحاب فى الجواز على السمع وأنا أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهى انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لابد لها من مصحح والمصحح هو مالا يثبت الشئ الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ماهو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لا من قبيل العلل وقد اعتمدوا فى تعيين الوجود على الزام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشئ الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطا فى أشياء والشرط لا يؤثر فى المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدما ثم قرر احتجاج أبى الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الكليم عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لا لنفسه لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة عجل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضرورى لما علمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلا معنى لطلب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ماسبق بيانه وزاد ولا يرد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا فى نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلى فان الممكن فى نفسه قد يمتنع لغيره كيف وسياق الآية يدل على خلاف ماذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى يلج الجمل فى سم الخياط ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين فى الدار الآخرة وقوله حق ووعده صدق ولا يقع الا جائزا فكل مايدل من السمع على انه سيقع يدل على جوازه ثم قال وزعموا فى جواب موسى الكليم عليه السلام لن ترانى ان لن تقتضى النفى على التأبيد قلنا لن لا تدل الا على مجرد النفى فى الاستقبال ولا اشعار لها بالتأبيد بدليل قوله تعالى فى عدم تمنى اليهود الموت ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتمنونه فى النار ولو سلم اشعارها بالتأبيد فهو بحسب ماسأله الكليم وهو انما يسأل رؤية فى الدنيا فلا ينفى ذلك وقوع الرؤية فى الآخرة

(فصل) قال النسفى فى شرح العمدة زعمت طائفة من مثبتى الرؤية باستحالة رؤيته تعالى فى المنام لان مايرى فى المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه فى اليقظة تمسكا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم رأيت ربى فى المنام البارحة وتشبثا بالمحكى عن السلف فانه روى

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال ورأى أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد كل الناس يطلبون مني الا أبا يزيد فانه يطلبني وروى عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذي والعلامة شمس الائمة الكردري رحمهم الله انهم رأوه وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الى بخارى انه رآه وقد رأيت فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرائي في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لا نسلم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والباري منزه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبناهم ثم فهو جواب لكم

(فصل) قال النسفي المعدوم ليس بمرئي كما انه ليس بشيء وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد جرت المناظرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على انه غير مرئي وقد ذكر الامام الزاهد الصفار في آخر كتاب التلخيص على أن المعدوم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدوم لا يصلح أن يكون مرئي الله تعالى وكذا قول السلف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود علة جواز الرؤية ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة منعكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه معدوم في الحال لا يخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئي اجماعا وكذا في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون الموت صفة ذلك الشخص وان لا في محل فكما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه الهيآت وكان الله رائيا لها في الازل كما هو راء لها في الحال قال الامام هذا قول بقدم العالم لانك صرحت بانها موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد الباري اياها ايجاد الموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم الله تعالى لكان الله تعالى رائيا للموجود لا للمعدوم وهذا بمعزل عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية المعدوم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولو لم يكن المعدوم مرئياله لتطرق القصور في صفته وهو منزه عنه قال الامام نعم لا قصور في صفته لكن الواحد يحت صفاته ما لا تستحيل اضافته اليه لا ما لا تستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا هنا رؤية كاملة ولكن المعدوم لما لم يصلح أن يكون مرئيا لا تستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما كان الباري قديما بصفاته كانت رؤيته قديمة فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الازل والخلق صفة قديمة له والمخلوق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في صفة الخلق هكذا هذا المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت مرئية له ولا يقع التغير في صفته واعلم انا لا نقول انه تعالى راء العالم في الازل ولا كما نقول انه رأى في الازل لانا لو قلنا بانه راء للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بأنه خالق للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لا في المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم

جازان يرى كذلك *(الاصل العاشر)* العلم بان الله عزوجل واحد لا شريك له فرد لا ندله

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرئياله فى الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق الا بالموجود فلما آل البحث الى هذا رجع الشيخ وقال ان المعدوم ليس بمرئى وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان ممتنع الوجود فقد اتفقوا على انه نفى محض وليس بشئ ولا بذات واما المعدوم الذى يجوز وجوده و يجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفى محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبى الحسن البصرى من المعتزلة وقال جمهور المعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حالتى وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندنا لان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة فى الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة فى كونها متحققة خارج الذهن أمرا مشتركا زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة فى أنفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فهى حقائق متعينة فى أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا وهذا لانا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها الامن مغربها وهو ان الطلوعين معدومان فى الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز فى المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ومالم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ماذكرتم منقوض بالممتنعات فانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم ممتنع وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه الممتنعات نفى محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة فى الازل لكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى انما قولنا الشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شيأ ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشئ باسم ما يؤول اليه على ان هذا يقتضى اطلاق الشئ على المعدوم ولا يقتضى كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة وعرضا وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ماذكرتم من النقوض مختلا والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم أخر المصنف التوحيد مع انه المقصود الاهم الذى دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدانية فى الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقد عليه الاصول السابقة أوصافا للبارى سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى من سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام فى الاستواء والرؤية قلت لان الكلام فى ذلك تتمة للكلام على نفى الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام و بمعنى انتفاء الشبيه والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثانى فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بسائر الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هى التى عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فعيل من الشركة وهو كون الشئ بحيث يتحد مع غيره فى شئ موضوعا كان أو محمولا صفة أو موصوفا متعلقا أو متأثرا ثم أكده بقوله (فرد) أى منفرد بصفات الجلال وصفات الاكرام (لا ند له) أى لا شبيه له ثم ان الوحدانية هى الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أشرنا اليه

أولا وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والافعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر واعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالايجاد والاختراع) وقد تقدم ان الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل يطلق على القديم والحادث الا أنه في حق الله تعالى حقيقة لانه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها والايجاد والخلق أيضا خاصان بالله تعالى (لا مثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال الذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولا ضد له) في ملكه (فينازعه ويناويه) أي يعارضه والمناواة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال انه يفهم من سياق المصنف ان الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظير في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والافعال وان شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الافعال عموما فجعل الافعال مندرجة تحت العدم وجعل نفي الشريك في الافعال عموما معطوفا على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقتضى انه ليس منهما فليتأمل واذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الامور لا أن كل واحد منها تحقق به الوحدانية فيقال ان اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا الكلي على جزئياته أما الاول فهو مناف لقول بعض المتأخرين بان الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيأ واحدا وهو العدم المضاف الى تلك الامور فتلك الامور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكلي الى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الاقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات وحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنيمي في حاشية أم البراهين

(فصل) قال السنوسي في شرح الكبرى ما حاصله ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الاول ما لا يثبت الا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني ما لا يثبت الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لان غاية ما يدرك العقل من هذه الامور جوازها أما وقوعها فلا طريق له الا السمع الثالث ما يثبت بالامرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الامور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الاول الذي لا يثبت الا بالعقل قال والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاول رأى امام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأى بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اهـ قال الغنيمي فأنت ترى الشيخ قد مال الى عدم صحة الاستناد الى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ ان هذا الخلاف هل هو جار في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الافعال أو هو خاص ببعضها يحتاج الى تأمل وقال الجلال الدواني اعلم أن التوحيد اما بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية قال ولقد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

انفرد بالخلق والابداع
واستبد بالايجاد والاختراع
لا مثل له يشابهه ويساويه
ولا ضد له فينازعه ويناويه

الواجب لكان مجموعهما ثم كالاحتياجه الى كل واحد منهما فلابدله من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة
لاتكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه وأما الثانى
والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى أشير اليه فى الآية وقد قيل انه دليل اقناعى
لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لايشرك بعبادة ربه أحدا فقددل
عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا
التوحيد ونهوهم عن الاشراك بالله فى العبادة قال الله تعالى أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون
اهـ وبه تعلم تفصيل ماأجمل فى كلام الشيخ السنوسى آنفا فى اعتماده على مامال اليه ابن التلمسانى

(فصل) وقعت لهم عبارات فى تفسير التوحيد ففى شرح الكبرى للسنوسى نقلا عن ابن التلمسانى
التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفى شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة
فى الالوهية وخواصها وفى بعض حواشى شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالوهية وجوب
الوجود والقدم الذى أوتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير و بخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة والقدم الزمانى والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقته اثبات ذات غير مشبهة للذوات
ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان
قدرة الله تعالى فى الاشياء بلا علاج وصنعه بلا مزاج وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من
ترك أربعا كمل توحيده وهى كيف ومتى وأين وكم فالاول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كمثله شئ والثانى
سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمان والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان
والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف فى الاستدلال على الوحدانية فقال
(و برهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وهل هذا البرهان اقناعى أو قطعى يأتى الخلاف
فيه (و بيانه) أى البرهان وهو الآية أى بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أى لو فرض وجود اثنين
كل منهما متصف بصفات الالوهية التى منها الارادة وتمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا فالثانى ان كان
مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقصورا) قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان
كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا وكان الاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا) وفى
بعض النسخ قاهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التمانع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد
اختلفت عبارات القوم فى تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا فى أماليه على البخارى
مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجود له من
القدرة على الايجاد ممكن تماثل ماله تعالى لزم عند تعلق تينك القدرتين أن لا يوجد شئ من العالم بهما لما
يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر
الفرد فلابد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من
عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما فى هذا الممكن لزم عجزهما فى سائر الممكنات اذ لا فرق
وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما
مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين واليه الاشارة بالآية وقال ابن القشيرى فى التذكرة الشرقية الدليل
على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعدا لم يخل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال
جاز فى العقول تمانعهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم فى حالة معينة و يريد الآخر فناءه فى تلك الحالة
فاذا قدرا على تنفيذ ارادتيهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما فى حالة
واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا
بينا ان الصانع قديم وعجز قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل يعجز عنه ومالم يتصور الفعل لم يتصور

و برهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما امرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل فى الازل محال وان لم يكونا قادرين على الكمال فلنفرض الدليل فى أن يريد أحدهما وجود جوهر ويريد الآخر ان لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شئ من الاعراض فلنفرض الدليل فى أن يريد الآخر ضده ويذكر الدليل بأسره اهـ وقال امام الحرمين فى لمع الادلة الدليل على وحدانية الاله انا لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جوزنا ارادة أحدهما لاحد الضدين وارادة الثانى للثانى استحال نفوذ ارادتهما واستحال أن لا تنفذ ارادتاهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة أحدهما كان الثانى مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما فى الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثانى من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعاجز منحط عن رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقضت أحكامهما من تقدير قادرين على الكمال وقال شارحه ابن التلمسانى مانصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحد فى ذاته لا انقسام له وواحد فى صفاته لا نظير له وواحد فى الهيته وملكه وتدبيره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض من هذا الفصل اقامة الدليل على استحالة موجودين يوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذى ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اماتته فلا يخلو اما أن ينفذ مرادهما معا أولا أو مراد أحدهما دون الآخر ولا مزيد فى العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا متحركا حيا ميتا فى حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين ويلزم قصورهما معا ونقصهما العدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الارادة هو الاله الحق والثانى عاجز ناقص منحط عن رتبة الالهية ثم قال وهذه الدلالة هى التى أرشد اليها الكتاب العزيز بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اهـ وقال النسفى فى شرح العمدة تقرير دلالة التمانع التى عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متماثلان فى صفات الالوهية يؤدى الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتماثلين أو عجز أحدهما والكل محال ومايؤدى الى المحال محال وهذا لانا ان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق فى شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل فى المحل لا هذا ولا ذاك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لولا ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذى تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون الها لان العجز من مراتب الحدوث اهـ وقال السبكى فى شرح الحاجبية عمدة الاشاعرة فى اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفى الكم أعنى المقدار عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثانى له فيلزم نفى الكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما الثانى فلانه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شئ من العالم والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير لو أراد أحد الآلهة وجود شئ من العالم فاما أن يريد الآخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدما ولا وجودا والتالى باطل بأقسامه فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بطلان التالى فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر الوجود فهو محال لما يؤدى اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين ان نفذت ارادتهما والعجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز ومخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه ان لم تنفذ ارادة واحد منهما وأما القسم الثانى وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدى اليه

من

من اجتماع النقيضين ان نفذتا معا أو ارتفاعهما ان لم تنفذا مع العجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الآخر وجودا ولا عدما فعدم ارادته لا يخلو اما أن يكون لاجل ارادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المثلين أو لا لاجلها فارادته للوجود أو للعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذى أورده فيه خلط برهان التمانع مع برهان التوارد والآية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكستلى فى شرح العقائد النسفية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحدمنهما الها أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح اذ صلاحيته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى أحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدا وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته تعالى وفى كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى عقيدته وابو الخير القزوينى فى محجة الحق والامام نور الدين الصابونى فى عمدته وابن فورك فى المدخل الاوسط بنحو ما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة فى التعبير ولم أتقيد بايراد تلك النصوص اذ كان مآلها الى ما سبق من عبارات المذكورين أولا

(فصل) قال السعد فى شرح المقاصد ان أريد بالفساد فى الآية عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيالى فى حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال ويرد عليه ان الترديد على تقدير التمانع الفرضى فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر فلا استحالة فيه اه

(فصل) قد أوسع الكلام فى أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمى فى الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط فى برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه ولغرابة هذا الكتاب ربما لا يوجد فى أكثر البلاد فنقول قال فى بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لابد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكتابة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الاعداد مازاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها الى نهاية ولا يلزمنا على هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجبه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجبها دليل لان الصنع لا يقتضى أكثر من صانع واحد ودليل آخر هو انه لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه ليعبده بعينه و يشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذى صنعه دون غيره لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفى هذا تعجيز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاجز لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للاجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم فعلهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين محدثين له لانه باختراع أحدهما يوجد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما ان كانت لا تصلح لاختراع الشئ الا مع قدرة الآخر استحال صلاحهما مجموعتين لاختراعه لان ما يصلح للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحال فى الآحاد لم يتغير بالاجتماع وما وجب فى الآحاد لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما ولا كجواز الكذب على الآحاد وانتفائه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز فى الآحاد وما كان فى الآحاد على طرفى جواز جاز أن يتغير حكمه فى الاجتماع وما لزم فى الآحاد طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر أو خلافه فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للاجسام والآخر فاعلا للاعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالاجسام دون الاعراض الا بمخصص يخصصها بها وهذا يقتضى حدوث قدرتهما والقدرة المحدثة لا تحدث فى ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محلا للحوادث وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقدر كل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر من الاجسام والاعراض لم يخل من أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدور الآخر أو غيره وان كان من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هى بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا فى ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما و يستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من جنسها فهو محال لان كل شيئين من جنس واحد متماثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وهذا يقتضى اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى اشتراكهما فى المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهى قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهى قدرة المكتسب له وكان يصح حدوثه بقدرة اله غيره مكتسب لمكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أو لا يكون قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا عليه فصاحبه هو الذى منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون ممنوعا والممنوع العاجز لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف مراد غيره والتمانع انما يصح مع الاختلاف فى المراد ودليل خامس وهو انه لابد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع في هذه الصفات للصانع بنينا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا مختارا والمختاران يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شئ لم يخل من أن يتم مرادهما أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ومحال تمام مرادهما لتضادهما وان لم يتم مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون العاجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو العلم بان التمانع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع في الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمتنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره فيه ويلزمهم على هذا الاصل أن يكون البارى سبحانه ممنوعا من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم فيه حركة وهذا فاسد لما يؤدى اليه مثله والشرط الثالث أن الحيين القادرين المتصرفين بارادتين لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفى ارادة أحدهما ليس هو النافى لارادة الآخر لان الشيئين لا يتضادان في محلين ولولا جواز اختلاف المريدين في المراد لما صح التمانع بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك لصح من أحدهما أن يوقع في محل فعلا ويوقع الآخر خلافه في محل آخر لان المتضادين لا يتضادان في محلين كالسواد والبياض في محلين والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصيرا معا مريدين بارادة واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجوب كون كل واحد مريدا لما يريده الآخر بارادته والشرط السادس العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما أراد أحدهما شيأ حصل مراده في حال كونه مريدا ولم يصر ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع العلم بان المتمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده لما صح منعه عن مراده لان الحي لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين المتمانعين في المراد ممنوعا عن اتمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر الاوصاف التي استحقها لانفسهما بمخصص خصهما أو خص أحدهما باحدى الصفتين وذلك يقتضى قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع على التوحيد اه سياق الشيخ أبي منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابونى البخارى فان قيل اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافقه في ذلك ولا يخالفه بارادة الموت فيه خصوصا على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يخلو اما أن تقع ضرورة أو اختيارا ان قلت ضرورة كان كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتوجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذي ليس بموجود

تعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمراد له اه وقال النسفى فى شرح العمدة فان قيل هذه الاقسام انما تتفرع على وقوع المخالفة فى الالهين فلم لا يجوز فرض الهين متوافقين فى الارادة بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالمين بجميع المعلومات فلا يختلفان سلمنا انه يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحالات التى التزمتموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فمالم تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل فى الوجود ولامحالة لايتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لوانفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولوانفرد ذاك لصحت منه ارادة الموت فعند اجتماعهما تنتفى الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلى والازلى يمتنع زواله وقوله هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهى ان كل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محال ولوكانت المخالفة ممكنة لايلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال قد لزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لوفرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة أولم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانعين للعالم كان الصانع واحدا ضرورة اه

(فصل) رجع الى تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحجة هل هى قطعية تفيد القطع أواقناعية تفيد الاقناع للمسترشد وان لم يفد الخاما للجاحد وصريح كلام السعد فى شرح العقائد النسفية انها اقناعية وفى آخره ماينافيه كماسيأتى بيانه قال الكمال بن الهمام فى المسايرة وتلميذه ابن أبى شريف فى شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذى ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور فى الآية وليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك أن تقول بل ماذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على مافى الآية من الاشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام فى اثبات التوحيد اما أن يكون مع الملى أومع غيره والملى هنا هو الذى اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما أخبر بوقوعه فهو واقع لامحالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى وأما غير الملى فيلزمه ذلك أيضا جبرا أى من جهة الجبر أى القهر له أو علما توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخلة فى مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التى يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا بانه حجر الآن لم ينقلب ذهبا مثلا ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم أجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لايحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع ان العلم العادى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض فى العلم العادى بمعنى انه لوفرض العقل خلافه لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لايستلزم فى شئ من طرفيه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لايوجب عدم الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أوفى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أولعدم المطابقة أولعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فاثبتوا فى العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب وأعنى بالموجب

العادة

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل الآخر في كل جليل وحقير من الامور بل تأبى نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالمملكة والقهر للآخر فكيف بالالهين والحال ان الاله يوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا أمر اذا تؤمل لا يكاد لنفس يخطر نقيضه أصلا فضلا عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآية حجة اقناعية من قبل انه اذا خطر بباله النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل ويبدي ما ذكرناه من انه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه وبهذا يظهر ان الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرماني وهو من معاصري السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أبا هاشم بقدحه في دلالة الآية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله اه قلت وقال الخيالي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية على نفي التعدد للصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضا ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال اه *رجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك ايمان عقد تقليدي أو يقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكلف في معالجتهم بما أمكن من

الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها الا الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وأما الفطن الذى لا يقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع و بتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوها قطعية وأن القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية أما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة ان ما لا يكون فى نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زعما ان تسميته قطعيا و برهانا صلابة فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعى قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية التى لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين والعجز هما أو عجز أحدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا كما بين فيه أيضا الا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغى أن يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهانى وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغى أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافى عدم الاستلزام العقلى فليتامل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك قال ابن أبى شريف ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابى أى ظنى ثم قال واعلم أنه قد وقع للسعد أواخر شرح العقائد ما ينافى بظاهره كلامه فى أوائله و يوافق كلام شيخنا فانه قال فى الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولى الهداية والتوفيق

(فصل) قد تقدم آنفا ان هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية التي سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولاعتناء الحق به أكده خبرا بقوله والهكم اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسما عليه بقوله والصافات صفا الى قوله ان الهكم لواحد وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعا منه وهي متمسك المحدث ويزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم ويزيد اشارة بأن الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعددا لما كان مطلقا بل كان مقيدا ولو بنفي ما يدخل تحت العدد معه عنه والاله لا يكون الا كاملا بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد ويقول أيضا الاله لو كان متعدد الكان العدد ذاتيا له اذ لو لم يكن ذاتيا لكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير ولا شئ من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتيا له والا كان موقوفا على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفا على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضا كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلا وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد في الاشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لكل شئ وحدة بشخصه دائما أو وقتا ما هو بها اما نوعا أو شخصا وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر لاله فالاله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شئ له آية * تدل على انه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحدا فهو لا مثل له يماثله في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والا لما كان واحدا ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لكان ممكنا ضرورة ان ما يماثل الممكن ممكن لان المثلين هما المشتركان في صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو محصل ما تقدم في الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله أعلم

(تنبيه) ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شئ وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يبطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثرا غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم *(تكميل)* قال في مقاصد الرحمة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلوبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة؟ فمثال السلوب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولا وآخرا وظاهرا وباطنا ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفي أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق به تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي ما نصه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سالبة لان السالب أعم من السلبي فكل سلبي سالب وليس كل سالب سلبا فبعض السالب سلبي كالسلوب وبعض السالب ليس بسلبي كالمعاني مثلا والفرق بينهما ان السلبي هو الامر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالقدم مثلا فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة وكذا سائر السلوبات وان دل على سلب منافيه بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها ايجاد

كل ممكن واعدامه بالمطابقة و يدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذى يفسر بالسلب اهـ قال الشهاب الغنيمى بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبي والسالب على هذا الوجه الا فى كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يخلو عن تكلف والاحسن ما تقدم تفسيره فى كلام السنوسى وغيره اذ لا محيد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه فى شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى فى بيان الركن الثانى فقال

(الركن الثانى)

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث يحمل عليها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك و بعضهم يسميها أحكاما ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك واختلفت الاشاعرة فى اثبات الحال فمن نفاها منهم وهم الاكثر فمعنى القادر مثلا عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عند هؤلاء الا الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهما معا وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات وعلى هذا جرى فى أسماء الصفات حيث قال لا هى عين المسمى ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هنالك ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاولان موجودان والحال ثابتة وليس بموجودة ولا معدومة وبالجملة فمن نفى الاحوال ينظر فى الصفات الجارية على الذات وفى الصفات القائمة فى تعلقها ومن أثبت ينظر فى ذلك ويزيد بالنظر فى اثبات الحال وفى تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام و يقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية على التحلية كما فى تقديم النفى على الاثبات فى لا اله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقا وتحققا اذ العالم مثلا المأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامه بها و بعضهم قدم المعنوية للاتفاق عليها ولانها دلائل على صفات المعانى وانما سميت فى الاصطلاح صفات المعانى لانها صفات موجودة فى نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة فى نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا فى اصطلاح المتأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية و يطلقون صفات المعانى عليهما معا الا ان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فمعنى كونه عالما قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها الا انها معللة بانها تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا (ومداره على عشرة أصول الاصل الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدرا بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفقهما فالقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآن فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقيمها فانه لم يشاءها ولا يشاؤها لما جرى فى سابق علمه من تقدير أجلها ووقتها وذلك لا يقدح فى القدرة والقادر

(الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول)
(الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به و يستغني فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى قاله المصنف في المقصد الاسنى (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شئ قدير صادق) قال أبو منصور التميمي قد وردت السنة بذكر القادر والمقتدر في أسماء الله تعالى وجاء القرآن بهذين الاسمين وبالقدير أيضا والقدير أبلغ من القادر والمقتدر أبلغ من القادر والقادر معنيان يكون بمعنى القدير من القدرة على كل شئ وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المقدر ويقال قدر بالتخفيف وقدّر بالتشديد وجائز في كلام العرب ان يقال قدر واقتدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صنعته احكاما عجيبا مرتب في خلقته) ترتيبا غريبا (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولحمته ابريسم ويقال هو معرب (حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرز الثوب تطريزا اذا جعل له طرازا وهو العلم في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب مطارف اذا كان من خز له أعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى (ثم توهم) أي ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لا قدرة له) قال الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للمعاني التي يتمكن المرء بها مما يريده من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان منخلعا عن غريزة العقل) كانه عدمها (ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب محجة الحق لابي الخير القزويني ما نصه أما الاصل الاول في معرفة كون الباري تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب ويدل ذلك قطعا على كون صانعها عالما بها قادرا عليها فان من يرى خطا منظوما أو ديباجا منسوجا ويجوز صدوره من جاهل به عاجز عنه يكون عن حيز العقل خارجا عنه وفي تيه الجهل والجاه اهـ وسياقه قريب من سياق المصنف الا انه جعل العلم والقدرة معا في أصل واحد قال البكي في شرح الحاجبية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان كل ما تتوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان يقال قد ثبت حدوث العالم كما مر فصانعه لو لم يكن قادرا للزم تخلف المعلول عن علته وهو محال أما الملازمة فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادرا فكان موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال

(فصل) والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شئ قدير وأما الصوفي فيقول كيف لا يكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد به فلا قادر في التحقيق الا هو اذ لا فاعل الا هو وأيضا فانا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا ما يبدو في ذواتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون محضوا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولا وعرضا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبة وقوفه عند ذلك الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه ووقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري ووقوف أجسامنا عند حدها فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع ومالا يكون عن موجب ولا عن طبع فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله اذ ما سواه مثلنا والكلام فيه كالكلام فينا (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على كل شئ قدير صادق لان العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته ومن رأى ثوبا من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل

(الاصل الثاني) العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات

(فلا يعزب) أي لا يغيب (عن علمه) الازلي الواجب (مثقال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله) جل وعلا (وهو بكل شئ عليم) ظاهره وباطنه دقيقه وجليله أوله وآخره عاقبته وخاتمته وهذا من حيث الكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفادا من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد الى صدقه بقوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما لطف ثم يسلك في ايصالها الى المستصلح على سبيل الرفق دون العنف فاذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف والادراك تم معنى اللطف ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل الا لله تعالى فأما احاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقه في الافعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر اذ لا يعرف اللطف في فعله الا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع معنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الاخبار الباطنة فلا يجري في الملك والملكوت شئ ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم الا ان العلم اذا أضيف الى الخفايا الباطنة سمي خبرة ويسمى صاحبها خبيرا (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو الايجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الاحاطة بكل شئ على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الاشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا اتصاف بكيفية (لانك لا تستريب) أي لا تشك (في دلالة الخلق اللطيف) والايجاد المنيف (والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشئ الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه عين برهان الاصل الاول ذكرهما أبو الخير القزويني في تحفة الحق وغيره من الائمة في أصل واحد كما أشرنا اليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية و) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسنى للعبد حظ من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث احداها المعلومات في كثرتها فان معلومات العبد وان اتسعت فهي محصورة في قلبه فاني تناسب ما لا نهاية له والثانية ان كشفه وان اتضح فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون مشاهدته الاشياء كانه يراها من وراء ستر رقيق ولا تنكر درجات الكشف فان البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر وفرق بين ما يتضح وقت الاسفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالاشياء غير مستفاد من الاشياء بل الاشياء مستفادة منه وعلم العبد بالاشياء تابع الاشياء وحاصل بها وشرف العبد بسبب العلم من حيث انه من صفات الله تعالى ولكن العلم الاشرف ما معلومه اشرف وأشرف المعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الاشياء انما تشرف لانها معرفة لافعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا نظر اذا الا في الله تعالى اه وأما المحدث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة وبحديث الاستخارة وفيه فانك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقته من كانت الاشياء حاضرة لديه وليس من تكون الاشياء حاضرة لديه الا من أفادها الشيئية ولا مفيد الاشياء شيئية الا الله تعالى فلا عالم الا الله تعالى اذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى المحال ان كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الاذهان وبالضرورة من أجلى الحقائق لعبده فكيف لا تكون متجلية له بل لم تجل بالتحقيق الا له اذ ليس لغيره على التحقيق احاطة بشئ والله أعلم (الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا) مطلقا وهو الذي تندرج جميع المدركات تحت ادراكه وجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مفعول وذلك هو الله تعالى فهو الحي الكامل المطلق وكل حي سواه فحياته بقدر ادراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلة ثم أشار المصنف الى برهانه فقال (فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته) أي ان الدليل عليه ما دلنا على كون الباري تعالى عالما قادرا ومن شرط العالم القادر

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شئ عليم ومرشد الى صدقه بقوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشئ الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف *(الاصل الثالث)* العلم بكونه عز وجل حيا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وأيضا دلنا على ان العالم فعله و يستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) للكائنات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى جحود وعناد بل (انغماس فى غمرة الجهالات) أعاذنا الله منها *(تنبيه)* ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما فقط على هذه وان الحياة شرط فى كل منهما لا غير والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبها على الحياة أيضا وان صفة الحياة شرط فى كل منها ولزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط و يتأخر عنه فى العقل وهل الحياة شرط فى كل منها ابتداء أو بعضها شرط فى بعض فتكون الحياة شرطا فى بعض ابتداء وفى بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى فى شرح صغرى الصغرى بعد قوله فى المتن و يجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها ما نصه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخر ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والا فهى من جهة انها شرط فى تلك الصفات مقدمة بالذات عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلا ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط ان الافتقار مناف للوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك ينافى الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافى الوجوب واليه الاشارة فى قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط فى تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام فى حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم أيضا من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقيب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك فى سياق عبارة ابن الهمام وتلميذه ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته) اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة الفعل ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع و بالجملة فالمريد أو الذى يريد أو أراده والذى يخصص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة أزلية تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى فى شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى يوجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفى عمن قامت به الجبر والاضطرار وفائدتها على هذا الحد ان يكون الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه ثم صانع العالم أوجده باختياره اذ من لا اختيار له فى فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثا ولا اختيار بدون الارادة فكان مريدا اه وفى المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال فى شرح الصغرى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال فى شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفى الممكن وان شئت قلت هى القصد لوقوع أحد طرفى الممكن وقال فى شرح الكبرى هى قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره له اه وقال أبو منصور التميمى الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون ان يكون حيا لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات وذلك انغماس فى غمرة الجهالات والضلالات *(الاصل الرابع)* العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته

فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناول ماشاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته حادثة فى ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهى متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه بها فى معنى انه أراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ فى أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أى كل صادر عينه تعالى من الممكنات فى وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أى ضد ذلك الصادر بدله فى ذلك الوقت (وما لا ضد له أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أى كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه فى وقت آخر (قبله) أى قبل ذلك الوقت الذى صدر فيه (أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أى فتخصيصه بصدوره فى ذلك الوقت دون ذلك الممكن الآخر دون ماقبل ذلك الوقت ومابعده لا بد من كونه بصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره بدله فى ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا نعنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ماقبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام فى المسايرة وقال السعد فى شرحه على العقائد وهما أى الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اه قال ابن قاسم فى نسخته على هامشها تحت قوله المقدورين مانصه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام فى حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أى من الفعل والترك بمعنى انهما صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله فى حاشية الكمال بن أبى شريف وفى ظاهر سياقهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمى ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين مايصح اتصافه بالوجود لا مايشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلا السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخصص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه فى هذا المحل المخصوص فى هذا الوقت دون ماقبله ومابعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام فى نحو الطول والقصر وحينئذ فللارادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثانى تخصيصه بالوقوع فى هذا الوقت دون ماقبله ومابعده ثم قال وينبغى ان لا تفهم مما هو مصرح به فى كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين مايشمل العدم والوجود فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضد له ولا مثل له وقد استدلوا على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك عن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الائمة مع عدم فهمها على وجهها ثم واياك أن تفهم أيضا من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء أن المراد خصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لا فرق فى ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين وانما فرض الكلام من فرض فى الضدين فى مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال الكستلى فى شرح النسفية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم مايشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا فى الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اهو بما أوردنا

لك من نقول الائمة ظهر لك ما ساقه المصنف فى هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردها امام الحرمين فى سياق الرد على الكعبى من المعتزلة ونصه وزعم الكعبى ان كون الاله عالما بوقوع الحوادث فى أوقاتها على خصائص صفاتها يغنى عن تعلق الارادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه قادرا وقد وافقنا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اهـ وقد اختلفت عباراتهم فى برهان الارادة ففى التذكرة الشرقية لابن القشيرى مانصه لان فعله مرتب مختص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال على كون فاعله مريداله قاصدا اليه وفى المدخل الاوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان الفعل لا يظهر ممن لاقدرة له كما لا يظهر ممن به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه واتقانه لا يتأتى ممن لا علم له وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذى علم كذلك لا يصح ظهوره من غير ذى قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه آخر وقال أبو القاسم الاسكاف فى الكافى وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلابد من ارادة تخصص بالوجود ماتخصص على الوجه الذى تخصص وقال والد امام الحرمين فى كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصيص حدوث المحدث بزمان دون زمان فى مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بارادة مريد وقال أبو القاسم القشيرى فى كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الافعال واختصاصها ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزوينى فى محجة الحق والدليل على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال البارى تعالى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز فى العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون فاعلها مريدا لها وقال شيخ مشايخنا فى املائه والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كارها لان الارادة هى القصد الى تخصيص الجائز ببعض مايجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شئ منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وقال السكى فى شرح الحاجبية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد اما الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذى اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الارادة أو تعلقها والتخصيص حاصل فالارادة ثابتة وهو المطلوب اهـ ونقل الغنيمى عن السنوسى فى شرح النظم الارادة صفة يترجح بها وقوع أحد طرفى الممكن على مقابله وبرهان وجوبها له تعالى أن الحوادث قد اختصت من كل نوع من أنواع ستة وهى الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين جائزين متساويين فى قبول كل ذات حادثة لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله بغير مرجح مستحيل واذا وجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضا لو ترجح للممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجح له من ذاته العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتى يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضى أن لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الارادة وهى قصد الفاعل الى وقوع ذلك الجائز دون مقابله اهـ المراد منه

ولو أغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى قال انما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده فيه

(فصل) وأما الحدث فيقول قد ثبت سمعا ان الله تعالى أراد الاشياء و يريدها وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشئ هو الذي يخصصه على الحقيقة ومن يخصص الشئ على الحقيقة فهو مريد فصانع العالم مريد على الحقيقة وأما الصوفي فيقول لابد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه الا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة الا الله تعالى *(تنبيه)* هذه الاصول الاربعة التي ذكرها المصنف ولاء وذكر في كل أصل صفة من الصفات قد ضم اليها ابن الهمام في مسايرته الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والارادة وأورد الكل في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي مريد ثم قرر ما تضمنه الاصلان الاولان بما أورده هنا ممزوجا بشرح تلميذه ابن أبي شريف قال لما ثبت وحدانيته في الالوهية ثبت اسناد كل الحوادث اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شئ منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلاف فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند في وجوده الى البارى سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وأعضائه و يستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه بان من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما و ينضم الى هذا أي الى ثبوت العلم له تعالى انه هو الموجد لافعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ماذكر من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئي جزئي خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا اتصاف بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعتزلة من ان معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم و يقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الاصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الاصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا ان شاء الله تعالى

(الاصل الخامس) العلم بانه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير

(الاصل الخامس انه تعالى سميع بصير) بلا جارحة وحدقة ولا اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ وقلب فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف وقد أشار المصنف الى ذلك فقال على طريق اللف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه (والتفكير) أي ما خفي عنه وهو مصدر فكره مشددا

اذا أورده فى فكره وقال المصنف فى المقصد الاسنى البصير هو الذى يشاهد و يرى حتى لا يعزب عنه
ماتحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور
والالوان فى ذاته كما ينطبع فى حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدثان واذا نزه عن
ذلك كان البصر فى حقه عبارة عن الصفة التى ينكشف بها كمال نعوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى
مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات (ولا يشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سمعه)
مسموع وان خفى فيسمع السر والنجوى بل ماهو أرق من ذلك وأخفى يسمع (صوت دبيب) أى حركة
أرجل (النملة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لانها اذا كانت كذلك كانت أشد
فى الخفاء (فى الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على الصخرة الصماء) الملساء بغير أصمخة وآذان منزه
سمعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما نزهت السميع عن تغير يعتريه عند حدوث المسموعات
وقدسته عن أن يسمع بآذان أو آلة علمت أن السمع فى حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات
المسموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة فى محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله
المصنف فى المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتى السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما
لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق
بالاتصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع
اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه
وصنعته) هذا لا يتصوره عاقل وفى هذا الاستدلال الذى ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المآل
الى ماذكره قال أبو القاسم القشيرى فى كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح فى ثبوتهما
نفى نقص لا ينتفى ذلك النقص الا بهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لاوصاف الكمال وقال ابن فورك
فى المدخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حى لا تليق به الآفات التى تضاد السمع والبصر وكل
حى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين فى لمع الادلة اذ قد ثبت كونه
حيا والحى لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص
والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيرى فى التذكرة الشرقية اذ لو لم يتصف بهما لاتصف
بضدهما وقد وجدنا الحى فيما بيننا يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقبول السمع والبصر علة
الا كونه حيا فعلمنا ان كل حى قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حى فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو
لم يتصف بهما لاتصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحال خلوه عن ذلك المعنى
وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العلل دون اعتبار مجرد الشاهد فى حكم
الغائب وقال شيخ مشايخنا فى املائه لو لم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه
تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وقال السبكى فى شرح الحاجبية اما كونه سميعا
بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعرى فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مريد حى وكل حى
سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فانهما صفتا
كمال والخلو عنهما نقص أوقصور فى الكمال وأيضا قد أجمعت عليه الكتب السماوية وخصوصا
القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفى فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته
واصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر
نقص فى المعبود وأيده بقوله (أو كيف تستقيم حجة) سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع اسنى وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته أو كيف تستقيم حجة ابراهيم صلى الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن أو هو تارخ كما هو قول النسابة وآزر عمه واستعمال الاب على العم شائع فى الاستعمال (اذ كان) أى آزر (يعبد الاصنام) والتماثيل (جهلا) منه (وغيا) عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه فى الكتاب العزيز يا أبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلبها (ولو انقلب ذلك عليه فى معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت حجته) التى احتج بها على خصمه (ودلالته) التى استدل بها فى تحقيق مقصوده (ساقطة) فى حد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق قوله تعالى) فى قصته (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق بين الحجة والبينة قد تقدم فى أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفتى السمع والبصر يستدعى حدقة وأذنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جارحة) من الجوارح (وعالما بلا قلب ودماغ) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم المخلوق قد اختلف فى محله أهو الدماغ أو القلب لجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حدقة) وهى محركة التى فيها انسان العين ويجمع على احداق (وسميعا بلا اذن) بضمتين معروف وجمعه آذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت حق التأمل (الاصل السادس) فى بيان أحد صفات المعانى التى هى الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام) اعلم أن مسئلة الكلام ذات تشعب كثير وبحث المبتدعة منتشر شهير حتى قيل انما سمى فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى فى تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق أن التطويل فى مسئلة الكلام بل وفى جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق فى ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته وصفاته محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شئ من معرفة الذات فهو ذوق لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر فى هذا المبحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف رحمه الله تعالى فما قل وكفى خير مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث فى هذا المقام يرجع الى أمرين الاول انه تعالى متكلم والثانى انه تعالى متكلم بكلام نفسى قائم بذاته وفى أثناء ذلك بيان صحة اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم ومواضع أخرى كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف فى غيره (ليس بصوت ولا حرف) اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تحملها الى الصماخ وقال الراغب الهواء المنضغط عن قرع جسمين وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شئ لشئ كالصوت الممتد ومنتقش بصورة والمنتقش ضربان ضرورى كما يكون من الحيوان والجماد واختيارى كما من الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب بالفم وما بالفم ضربان نطق وغيره كصوت النائى والنطق اما مفرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت فى التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكان تأخيره أتم فى الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات البارى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة البارى تعالى لا تحد ذاته ولا ترسم فليست اذا بشئ زائد على البارى تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ ولو انقلب ذلك عليه فى معبوده لاضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعرة الاول أي انه مشترك بين الالفاظ المسموعة وبين الكلام النفسي وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه و يقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعني ألفاظه الفصيحة وأما استعماله في المعنى النفسي وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه و يقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي قولا والقول يقال على ما يقال عليه الكلام اما بترادف أو تباين الخاص والعام وقيل حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفسي هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفات له وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهي والخبر والاستخبار وانها صفات لها لا أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربيا أو بالسريانية كان سريانيا وكذلك في سائر اللغات وانه لا يتبعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعرة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو ما في النفس شاهدا وغائبا واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطلق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشرنا أولا بقولنا والمختار ثم انهم استدلوا على ثبوت الكلام النفسي بأن قالوا الاشك في وجود معنى قائم بنا نجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذرا للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ان هناك أمرا قائما بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولا واستدعاء و يعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاسناد الافادي أي بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ اسنادا افاديا وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متجزئ مناف السكوت والآفة وهو به آمر ناه مخبر قلت ودليل الاشاعرة والماتريدية في اثبات صفة الكلام واحد قالوا لو لم يكن صانع العالم متكلما لزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حي وكل حي فهو اما متكلم أو مؤف والآفة نقص فتعين أن يكون متكلما وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما الا أن عند الاشاعرة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيآن صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما وذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اهـ وقد يستدل المحدث أيضا على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوفي فيقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الى الانباء عن الشئ وكل الاشياء قابلة للانباء فلابد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا موقع لنقيضها وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات

المخالفين لمعتقد الاشاعرة وهم الحنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسي وقالوا ليس الكلام مشتركا بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقال رادّا عليهم متعجبا منهم بقوله (وكيف التبس هذا) أي كيف خفي أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع غبي وهو الفدم الذي لا يدري شيأ وأصل الغباوة الغفلة والجهل وتركيبها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر

واذا خفيت على الغبي فعاذر * ان لا ترانى مقلة عمياء

(ولم يلتبس) ذلك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الاشاعرة والماتريدية وأوّله

لا يعجبنك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلا

(ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

وقد أنكره العلاء المرداوي من الحنابلة في شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس هو في نسخ ديوانه وانما هو لابن ضمضام ولفظه ان البيان اهـ وقد استرسل بعض علمائنا من الذين له تقدم ووجاهة وهو علي بن علي بن محمد بن الغزي الحنفي فقال في شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ما نصه واما من قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدلال فاسد ولو استدل مستدل بحديث في الصحيحين لقالوا هذا خبر واحد ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو في ديوانه وقيل انما قال ان البيان لفي الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحته عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نفس كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أي شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب وأيضا فمعناه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرس يسمى متكلما لقيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهو ان هذا القول له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اهـ الخ وانا تأملته حق التأمل وجدته كلاما مخالفا الاصول مذهب امامه وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعظه عقله) أي الكامل (ولا نهاه نهاء) بالضم جمع نهية وهي العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لآيات لأولى النهى وبين نهاه ونهاه جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لساني) الذي أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أي ينشأ فيه (بقدرتي الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التي لها أوّل اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أي عن رجوعه الى عقله والتدبر في الحق الصريح وفي بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أي رجاءك في رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أي امنع (عن خطابه) ومذاكرته (لسانك) فقد رسخ في ذهنه ما تخيله فلا ينفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجبلة فازالة ذلك عسر جدا ثم لما كان من مذهب المخالفين القول بقدم الحروف والاصوات وانها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (في قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما) لكونه مسبوقا بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول الجبلية (فنزه عن الالتفات اليه قلبك) أي ابعده عنه ولا تخالط به فان شيطانه المريد لا يسمع التفنيد وبمعاشرته يكثر اللجاج والمراء ويترتب عليهما فساد النظام

وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومن لم يعظه عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين في قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات اليه قلبك

وضياع

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا يميزون بينه وبين الحادث ولا يتحاشون من رفض بداهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللجاج فقالوا الحروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامية عند التحقيق (فلله سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضلل الله) اياه (فماله من هاد) يرشده الى سلوك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه رادا عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلاما ليس بصوت) ولا حرف (فليستنكر أن يرى في الآخرة موجودا) متكلما حيا (ليس بجسم) أي ليس بذي جسم ملموس ومحسوس غير متحيز (ولا) بذي (لون) ولا قابل للحوادث والمقصود نفي الكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف سمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غدا كيف يسمعون فالجواب سمع كلاما ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوخي من الحنابلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهدا الا بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسما فليجيز واخروج صوت من الذات القديمة وليست جسما اذ كلا الامرين خلاف للشاهد ومن أحال كلاما لفظيا من غير جسم فليحل ذاتا مرئية غير جسم ولا فوق اهـ من شرح التحرير للمرداوي وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسي مما يسمع هو قول الاشعري قاسه على رؤية ماليس بلون ولا جسم قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ماليس بلون) محسوس (ولا جسم) متحيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) متصلة أو منفصلة (وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ماعقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع ماليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه شرفه الله بعزه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط أنسه وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء كلمه وكما أراد سمع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العلمية ولا يوصف بالماهية والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كارادته وارادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجل من التنزيه والتكبير وصفاته أجلى من التفسير والتفصيل خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدي استحال سماع ماليس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ماليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولمن انتصر للاشعري أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ماليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع ماليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي وقال انما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات) من أمر ونهي واخبار وقد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلا وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهي أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلالتها عليه وتأديه بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن التلمساني كل آمر وناه يجد في نفسه اقتضاء وطلبا يعبر عنه بالعبارات المختلفة

فلله سبحان سر في ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فماله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل ان يرى ماليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ماعقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف لاختلاف الدلالات فكذلك المخبر يجد في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لانزاع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الانسانية فان الآدمي يشاركه البهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيبا يتوصل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسي اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكرسي (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعدادذرة من القلب و) عقل (ان ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحل ذات السموات والارض) والعرش والكرسي (والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروأ بالالسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الباطنة (مكتوبا في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أي في تلك المصاحف قطعا (اذلو حلت بكتاب ذات الكلام) فرضا وتقديرا (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولاحترقت) ولكان من نطق بالنار احترق فمه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لا على معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجام العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلا فان لها وجودا في التنور ووجودا في الخيال والذهن وأعني بهذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليها أعني لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجملة هي التي في التنور دون التي في الاذهان وفي اللسان وعلى البياض اذلو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولاها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وماهو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقروءنا ومتلونا بهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكما ان ما يرى في المرآة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذا ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعة فاذا ورد في الخبران القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه وذكر ابن التلمساني في شرح لمع الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة أصوات القارئين ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالغوا فقالوا لو أخذت زبر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من الكاس وجعلت حروفا تقرأ كما لو جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة فليعقل كون الكلام مقروأ بالالسنة محفوظا في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذلو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولاحترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجاهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا كتب على الآجر أو شيء من الاصباغ ينقلب عين الآجر والصبغ قديما فاذا صار الجهل الى هذا القدر والحكم بان المحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات البارى تعالى و يحل فى المحدثات فالاولى السكوت ثم قال ابن التلمسانى ومما يدانى هذا المذهب فى جحد الضرورات ان الجبائى من المعتزلة لما لم يعتقد كلاما سوى الحروف والاصوات ونفى كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يثاب عليه و ينفرد باختراعه عنده وكذلك ما يكتبه فى المصحف وقد أجمع المسلمون على ان لله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا فى المصاحف تحير فى ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن قارن خروج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان المحل الواحد لا يقوم به مثلان ثم قال اذا تراسل جماعة فى القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة فى لهواتهم وكيف يتصور وجود حرف واحد فى محال متعددة ثم قال اذا سكت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى الساكت وبقى بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور فى الشيء الواحد ان يكون موجودا معدوما فى آن واحد وقال اذا كتبت الحروف فى المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل هذه المذاهب كاف فى ردها ومن يضلل الله فما له من هاد * (تنبيه) * قال ابن الهمام فى المسايرة و بعد اتفاق أهل السنة أى من الفريقين على انه تعالى متكلم أى بكلام نفسى هو صفة له قائمة به لم يزل متكلما به اختلفوا فى أنه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما فعن الاشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمى الحنفية لا قال وهو عندى حسن فان معنى المكالمة لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والذى يتضمنه النهى كاقتلوا المشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر والخطاب الذى يتضمنه النهى فلا يختلف فى ان ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو تكلم اذ هو أى ذلك الخطاب داخل فى الكلام القديم الذى به البارى تعالى متكلم والا يراد بمعنى المكالمة اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا ولمعنى وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى و بلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدى ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم قال ابن أبي شريف والتحقيق ان الذى يثبته الاشعرى المكالمة بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره و بيان ذلك ان المتكلمية والمكالمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المكالمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قائل بالمكالمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى و يفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المكالمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين المذكورين و بالله التوفيق فان قيل اعتراضا على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث أما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا فى الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير فى اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير فى المعلوم لا فى العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير فى متعلق الكلام وتعلقه التنجيزى لا فى التعلق المعنوى الازلى اه * استطراد * خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله وهذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسى قال فى شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكوت وقد استدل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فؤول ولو ذكر حديثا وتكلم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام له بعد ان كان ساكتا ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه تعالى أزال بفضله المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ورده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة

(مهمة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلم به قال فان كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات وان كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك والبارى عز وجل ليس بذي مخارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كما في حديث ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور الوحي صوتا فيحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك الآتي بالوحي أو لاجنحة الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي نداء فعبر عنه بصوت اه قال الحافظ وهذا حاصل كلام من نفى الصوت من الائمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله كلامه بل ألهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي عهد انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن نمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض واما التأويل وبالله التوفيق اه ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا محيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) في بيان قدم الكلام النفسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكلما بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكلما لقيام الكلام به لا لكونه فعلا له لانا متكلمون والبارى تعالى خالق لكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام في الغير جاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال ولولا اختصاص كلامه به لكان محدثا واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مفارقا له ثبت انه قديم (وكذا) نعتقد في (جميع صفاته) فانها قائمة به ومختصة به لا انفكاك لها عنه وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل كخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ثم استدل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) البارى تعالى (محلا للحوادث داخلا تحت التغير) وما كان محلا للحوادث يعتريه التغير والمراد بالحوادث التي امتنع البارى تعالى ان تحل هي به ماله وجود حقيقي مسبوق بالعدم لا المتجدد من الصفات الاضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

(الاصل السابع) أن الكلام القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخلا تحت التغير

محل النزاع وبالجملة نفرق بين الحادث والمتجدد فنجوز اتصافه بالمتجدد اذ الصفات المتجددة محض اعتبار
واضافة فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات) المقدسة (من نعوت القدم ما يجب
للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها اغيار له لان حقيقة الغيرين
ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات البارى تعالى ذاته فاطلاق
لفظ الغير به بعيد (بل لم يزل) جل وعز (فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات) أى بالصفات المحمودة (ولا
يزال) تعالى (فى أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والنجارية والزيدية
والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا
وسموه حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من
أمور ثلاثة اما ان يقوم بذات البارى أو بجسم من الاجسام أو لا بمحل و باطل قيامه به فان الحوادث
يستحيل قيامها بذات البارى تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها) أى عن الحوادث (وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث الا بحادث ولو قام بجسم لكان المتكلم ذلك الجسم ويبطل
وجود الكلام لا فى محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها اذ لو جاز ذلك فى ضرب
منها لجاز فى سائرها (وانما ثبت نعت الحدث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبولها له وحلوله فيها
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أى تلك الاجسام (مشاركا لها) أى تلك الاجسام (فى)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبنى على هذا) الذى ذكرنا من الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هى الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلى لا يدخل
تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلى مناف للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث ولا شئ من الحوادث بأزلى واما بمعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فنحو
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التنجيزى لا المتعلق اسم فاعل الذى هو صفة واحدة لا تعدد فيها ولا التعلق الصلاحى
ونحو قوله تعالى وهو العلى العظيم فالدال وحده حادث وأما المدلول الذى هو الصفة والمتعلق الذى هو الذات
المسند اليه والصفة التى هى المسند والنسبة التى هى الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى
انا أرسلنا نوحا الله الذى يرسل الرياح فالدال حادث والمدلول الذى هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قد يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعضه و بعضه
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبل ان يخلق لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم فيجب فى سياق ذلك
ان لا يكون البارى تعالى قط متكلما وهو كفر فقد ثبت ان كلام البارى تعالى قديم وأورد ابن الهمام فى
المسايرة ما استدل به المصنف على طريق التنزل فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا
فى قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما فى وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذا بطل
قيام الحوادث به بادلته المبينة فى محالها فقد وجد المقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه
لا مانع من قدم كلامه النفسى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد للولد قبل ان يخلق ولده حتى اذا)
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام فى قلب أبيه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ابنه)

بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات ولا يزال فى أبده كذلك منزها عن تغير الحالات لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبت نعت الحدوث للاجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها فى قبول التغير وينبنى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هى الاصوات الدالة عليه وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما متعلقا بما فى قلب أبيه من الطلب صار مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده له

فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال قلنا المحال طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع نعليك بذات الله) تعالى أزلا (ومصير موسى عليه السلام مخاطبا به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطلب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حمده و بلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول التي تجادلك وهذا قول الاشعري وأنكر الماتريدي سماع الكلام النفسي وعنده انه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل تسمون كلام الله تعالى في الازل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهي فان قيل فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا انما هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالمأمور يدخل في الوجود بعد ان لا يكون موجودا فالمتجدد عائد اليه لا الى كلام البارى سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علمه لم يتغير ولم يتجدد بل تجدد المعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الامر فاذا وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر والمأمور معدوم وهم يصرحون بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف فقد بان ما استبعدوا فلا طائل تحته وقد قال تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر سيقول لموسى اخلع نعليك و بعد موسى فالخبر قلنا لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهم اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قديما لكان آمرا ناهيا في الازل وهو سفه سواء كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأمور ولا منهي والأمر والنهي بدون حضور المأمور والمنهي سفه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا بكر اجلس لكان سفها فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أو خذ الكتاب بقوة وموسى ويحيى معدومان قلنا نعم لو كان الامر يجب وقت الامر فأما الامر يجب وقت وجود المامور والنهي يجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان أمرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وبلغ وعقل وجب عليه الاقدام على المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ممتنعا كذا هنا فان قيل أخبر الله تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا انما يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازلي مسبوقا بغيره وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لكان كاذبا قلنا اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزلي والمخبر عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم) أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالما بذاته) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يحدثه) ويوجده (من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحادث لانه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجماعا بيان اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع نعليك بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم

(الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته

من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون كمالا وأيضا لو اتصف بالحادث لكان قابلا له ولو كان قابلا له لما خلا عنه أو عن ضده والا لزم الترجيح من غير مرجح وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر وأيضا لو اتصف بالحادث لكان محلا للانفصال وكل منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هذا خلف (ومهما حدثت المخلوقات) فى أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى) والازلى لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالما فى الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فما زال كان عالما بانه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم و(اذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه فـ(لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس) مثلا (ودام ذلك العلم تقديرا) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم) أى بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه (فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن ارادته) جل وعز لجميع الكائنات (قديمة) قائمة بالذات (وهى) أى الارادة (فى القدم) أى أزلا (تعلقت باحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلى) بمعنى ان كل كائن فى الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما تتعلق به ارادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين وهو على قسمين صلاحى ان لم يكن المنسوب لها موجودا فى الخارج وتنجيزى ان كان موجودا وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له فى الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعانى واختاره ابن الحاجب تبعا لغيره (اذ لو كانت) الارادة (حادثة) لكان بضدها موصوفا وضدها نقص والنقص لا يجوز فى وصفه تعالى وأيضا لو كانت حادثة (لصار) البارى تعالى (محلا للحوادث) وقابلا لها ولو كان محلا للحوادث لما خلا عنها وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة أى تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد ومن هنا بطل قول جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت فى غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى (مريدا بها) بل الذى قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست فى ذاتك) وهو ظاهر (وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها) أى تلك الارادة (الى ارادة أخرى) ثانية (وكذلك الارادة الاخرى تفتقر الى) ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أى هذا الافتقار (الى غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة) أى بعض الارادات (بغير ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده والفرض أن تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل (الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فمن يثبت الاحوال كالقاضى والامام والمصنف فعبارته أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حى بحياة قادر بقدرة مريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر) أى بصفة تسمى بصرا وانما يعبر بهذا فى

ومهما احدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلى اذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغي ان يفهم قدم علم الله تعالى * (الاصل التاسع) * ان ارادته قديمة وهى فى القدم تعلقت باحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلى اذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريدا لها كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست فى ذاتك وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها الى ارادة أخرى وكذلك الارادة الاخرى تفتقر الى أخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية ولو جاز ان يحدث ارادة بغير ارادة لجاز ان يحدث العالم بغير ارادة * (الاصل العاشر) * ان الله تعالى عالم بعلم حى بحياة قادر بقدرة ومريد بارادة ومتكلم بكلام سميع بسمع وبصير ببصر

البصر خاصا دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهى نفس العلم والقدرة والارادة وأحوالا ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف (وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الاحوال فعبارته أن يقول عالم وله علم قادر وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اتصافه بالعلم وليس فى المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات و ينفي الاحوال فان عبر عن الموصوف قال ذات وان عبر عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث ونفت المعتزلة والشيعة الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا أيضا نفس المعانى وقالوا ان البارى تعالى حى عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من ايهام التعليل المنافى للوجوب و يلزمهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات له وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فيلزم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف فى الرد على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال) أى انما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء فى كتابه على لسان نبيه خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم فى اللغة من عليم ذات لها علم ومن قدير ذات لها قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات و وصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو لاستحالة عليم بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل فكذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا) يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف) أى لا يجوز صرفه عن معناه لغة الا لقاطع عقلى يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد فى ايجاب نفي المعنى اللغوى ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم أنا معشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر *(تنبيه)* قد تباعدت المعتزلة فى نفي صفات البارى على أن الواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة الى آخرها ولا ينبغى للبارى أن يشارك صفات المخلوقين وقد ألزمهم الاشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث وبالغائب أحكام البارى جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الا بجامع وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا موجودا ولا عقلناه الا فى جهة والبارى موجود فيكون فى جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكلما الا بحرف وصوت والبارى تعالى متكلم فيكون متكلما بحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع فشبهوا وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زرعا الا من بذر ولا بذرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصنع عن الصانع واذا كان لابد من جامع

والجوامع

وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل كذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوزا نفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف

والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون انسانا الثاني الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث له الرابع الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا ووجه حصر الجوامع في هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يخلو اما أن يكون بينهما ارتباط أولا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه نفيه فهو الجمع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول فانه يلزم من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان كان اللازم من طرق النفي فهو الشرط والمشروط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جمع الاشعرية في مسئلة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في الجمع بالحقيقة لامعنى للعالم الا من له العلم أو ذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر الصفات وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم وقد سلمتم ثبوت العالمية للبارى فيلزم اتصافه بالعلم لما بين العلة والمعلول من التلازم ولو صح وجود المعلول بدون علة لجاز وجود العلة بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال البارى فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجمع بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذى تدعونه غائبا يخالف العلم شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له واذا اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجمع بينهما من جهة عامة وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر لمنع الجمع بينهما في الشرط وقد أثبتم أن البارى تعالى حى لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا عللنا هذه الصفات في الشاهد لجوازها والجائز مفتقر في وجوده الى مقتض وصفات البارى تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية بانا لا نعنى بالتعليل التأثير والافادة ليلزم ماذكرتم وانما نعنى به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيا واثباتا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط باللزوم على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع باللزوم من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم * استطراد * ذكر النسفى في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف البارى عندهم بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتماثلت المتضادات اذ السواد والبياض يشتركان في اللونية والعرضية والحدوث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحدوث لانها أوصاف عامة فلما جاء الاشتراك في السوادين ثبتت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بما تقع به المخالفة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يماثل السواد لكونه سوادا فلو كان البارى متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يماثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغى أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين فى صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها فى صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التى يحمل بها غيره مائة منّ فى أخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هى تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت فى ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالحاصل انه يجوز أن يكون الشئ مماثلا للشئ من وجه مخالفا من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمتنع من القول بأن زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ولو اشتركا فى الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده يمتنع من أن يقول انه مثل له فى كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهى المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة واطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الآدمى يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيآن بثبوت المساواة بينهما وهى الاشتراك فى القدر مع عدم المشاكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الانواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الانواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضرورى أو استدلالى وعلمه تعالى أزلى واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا استدلالى وكذا حياتنا وقدرتنا وسائر الصفات فاذا لا مماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا فى سائر الصفات ولان القول بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له كالقول بمتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما أن تكون باقية بلا بقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسئلة بقاء الاعراض وادعيتم استحالته وان كانت باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدى الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لانا نقول بان حصول باقيين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقى الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولكانت أغيارا للذات والقول بوجود الاغيار فى الازل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما ان ذاته أزلى وكذا صفاته والعدم على الازلى محال وهذا كالواحد الذى من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذى من العشرة بدون العشرة أو بقائها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعترضوا على حد الغيرين بأن التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلو الجواهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجواهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض يعدم لاستحالة بقائه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر فى نفسه غير كل عرض لوجود الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديمات والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات الالوهية ونحن لا نقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفا قديما والله أعلم

(تكميل) به يحسن ختم الباب اعلم أن المعاني والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشئ يتغاير بتغاير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس بتغاير حقيقي الا أنه كما ثبت أن لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلابد أن تكون المغايرة على الحقيقة ويكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في الاسماء وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس والا لزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تناهي اللوازم وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للمحادثات من ذلك قد تردد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه أعني الحقيقة والمجاز ثم اشتهر ذلك حتى تنوسيت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو المعنى الحادث أما المتكلمون وخصوصا القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يعترضون على من حد العلم مثلا بحد لا يجمع القديم والحادث كما في الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضح لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتها السمع وانما الكلام الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس أحد المعنيين أصلا للآخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال المتواطئ في آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا الاشتراك اللفظي وهو احتمال راجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار فهذا أصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد في الواجب ما لا يليق بجلاله أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلا وذلك المعنى اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا وهذا وان كان صحيحا في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث ولابد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى الالهي واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلي فخذ ذلك المعنى مجردا عن جميع اللواحق المادية والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهيا فان ظفرت بعبارة محصلة تمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى المجرد الالهي فذلك والا فسلم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا تمكنك التعبير عنه هو الاصل للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم

(الركن الثالث)

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

(الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول)

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد اختلف فيما فقال الاشعري صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه و وافقه الماتريدي الا في صفات الافعال فانها عنده قديمة قائمة بالذات وعليه تتفرع مسئلة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك ولنورد سياق ابن الهمام في مسايرته ممزوجا بشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالاجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلا قال ابن الهمام ما نصه والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشاراتها والكل يجمعها اسم التكوين أي رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الماتريدي انها أي تلك الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذه المتأخرون من قول الامام كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وذكروا له وجوها في الاستدلال منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكون الاشياء أي موجدها ومنشئها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثاره يحصل عن تعلقها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وما ذكروه في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته ما نصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بانه على كل شئ قدير تعليل و بيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما يقوله الاشاعرة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادى أصول الفقه و وقع في البحر للزركشي اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام الماتريدية القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل أمر مستهجن قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل هو من جهة الشرع أدبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق فى الازل حقيقة لانه يؤدى الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ماوعدناه من
سياق عبارة الامام الاعظم فى الفقه الاكبر من املاء أبى مطيع البلخى مانصه فالفعلية التخليق والانشاء
والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقا بتخليقه والتخليق صفة فى الازل وفاعلا بفعله والفعل
صفة فى الازل فكان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وفعله صفته فى الازل والفاعل هو الله
وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اهـ اعلم ان الصفات الفعلية هى التى تنشئ الافعال كالتخليق أى
التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وبابداعها من غير أصل ولا احتذاء فبالمعنى الاول
قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وبالمعنى الثانى قوله خلق السموات والارض وايثاره على الخلق
لاظهريته فى ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أى التكوين المخصوص بايجاد الشئ
وتربيته وعليه قوله تعالى هو الذى انشأكم والابداع اى التكوين المخصوص بايجاد الشئ بغير آلة
ولا مادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أى مبدعهما والصنع أى
التكوين المخصوص بايجاد الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ
وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد فى النصوص وفيه اشارات
* الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد
والفعل صفة فى الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى
صفة أزلية قائمة بالذات هى الفعل والتكوين العام بمعنى مبدا الافاضة التى هى اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا صفات متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله
والفعل صفته فى الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام
الماتريدى اذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل فيوصف
بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما فى البرهان الساطع وقال الرستغفنى فى الارشاد طريق التكوين
وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفى التعديل لصدر
الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد
الله بن سعيد القطان فى الرحمة والكرم والرضا فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والارشاد
وان تسامحوا فى تعريف التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى
جوانب التعريفات فقد نبهوا على المراد فى المقام من مبدا الاخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى
كسائر صفاته سيما الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومتمسكين بأن
التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر وتسلسل
* الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى أن التكوين
وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس مغايرا للمفعول فى الخارج فالتكوين بمعنى المكوّن متمسكين بان مبدا الاخراج من العدم الى
الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفى الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤثر على
وفق الارادة أى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسها وعدم
اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلا يكون الا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع
المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى
لم يزل خالقا أى متصفا بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أى بسبب قيام التخليق الذى
هو مبدؤه بذاته تعالى فى الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق
وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران واليه أشار

بقوله والتخليق أى مبدا الايجاد فى الخارج صفة فى الازل أى صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر فأشار الى أنه لو لم يكن متصفابه فى الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كما دل الوصف به واتصف بوجود المخلوق صارت الصفة حادثة له بالمخلوق فكان القول بتعريه عنها فى الازل وحدوثها بحدوث المخلوق قولا بقيام النقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه اشارات * الاولى ان ذلك المبدا المدلول هو المعنى الذى يتجدد فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول ويؤثر فى ايجاده بالفعل فى الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة فى الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لا صلاحية التأثير الراجعة الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التأثير فى الايجاد والترك دون التأثير بالفعل * الثانية ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الايجاد بذاته كما دل عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كما ان التكوين حقيقة فيما به التكون وقد بينه بقوله والفعل صفة فى الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريدية لدلالة المشتقات فيهما على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للارادة حيث وصف به فى الازل وقيد بتعلق الارادة ودل على الايجاد فى الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل فى الازل وقد وصف به فيه وغير القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالايجاد البتة فى الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين أخذا من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة فى الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور ومنادال على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس بمعنى تعلق القدرة المقارنة بالارادة لانه علق على الارادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيأ فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير فى الاول ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون فى الثانى فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقى بالموصوف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية والامر يرجع لمتعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل فى الازل ولانه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفى المعارف شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفى القدرة والارادة فى وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التأثير لا يكفيان فى وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعترض الفخر الرازى بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فللخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جوازه غير جهة جوازها فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة تحكم وتناقض والثانى ما أشار اليه بقوله فكان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق أى يخلق المخلوقات ويرزقها فى الوقت الذى تعلق به تلك الصفة وليست هى القدرة لانه كان قادرا على خلق الشموس والاقمار فى هذا العالم لكنه ما خلقها

فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لولم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدا والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المكوّن للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلولم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشئ البتة فى وقت أراد أن يوجده فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمكوّن بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ماذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق الخلق والايجاد فى الخارج فلا يفيد نفيه بل لا يصح نفيه أيضا اشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدا التأثير فى ذلك وليس نفس المكوّن فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعلل وجوده بتخليقه اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايجاده المكونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاده الشئ البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك تمييز عن القدرة اذ هى لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ماذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بقدم صفة التكوين من ذلك ماقيل نقول لهم ان عنيتم مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة وان عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه الثانى ماقيل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكوّنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوّن وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفى الفعل والترك واقترانها بارادته واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسايرته ماقال مما تقدم ذكره آنفا فى أوّل الكلام مع ان تعليله بقول أبى جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدير وانه بيان لتمام قدرته فيرجع صفة التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملا على فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناصرى الثالث ماقيل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام و يثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ماقيل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات ومايكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده الخامس ماقيل ان التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

أى معبود ولاشك أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لا فى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو فى الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل ولا نسلم أن التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه السادس ماقيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ التأثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابع ماقيل ان أريد بمبدا الاشتقاق المعنى المصدرى فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدا لكنه ليس بحقيقى وان أريد به الصفة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدرى مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد وليس الامر كذلك فى الغائب وانه منقوض بمثل الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بانه تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ليس تحقيقا فى المقام بل غايته تصحيح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقريب له الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل فى شرحه والله أعلم (الاصل الاول العلم بان) الله تعالى لا خالق سواه وان (كل حادث فى العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش وحركة العروق الضوارب بالبدن أو اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله وخلقه واختراعه) وابداعه وانشاؤه (لا خالق له سواه ولا محدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم) بضم الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ماقبله أى وخلق صنعهم وفى نسخة وصنعتهم وفيه الاشارة الى الحديث الذى أخرجه الحاكم والبيهقى من حديث حذيفة رضى الله عنه رفعه ان الله صانع كل صانع وصنعته أوانه بفتح الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا صحيح ولكن الاولى أوفق والخلق والصنع والانشاء والابداع والاختراع والفعل قيل مترادفات والحق انها متغايرات وقد سبقت الاشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بهما مايعم الحركة الاينية وغيرها (فجميع أفعال عبيده) اذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا مااتفق عليه السلف قبل ظهور البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل نقلية وعقلية وقدم النقلية لشرفها واليها أشار بقوله (تصديقا له) أى للمطلوب السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها بقدرته (فى قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الاشياء اذ لو كان المخلوق بعض الاشياء كما زعم الخصم لما كانت مدحا اذ عنده كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطل أن يكون خلق لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع مافيها من زيادة الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول بخلق كخلقه على تقدير أن العبد يخلق أفعاله ولو عنينا فى قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق تمدح بالخلق فلو شاركه غيره فى الخلق لما تم التمدح وقال على وجه الانكار هل من خالق غير الله وقال فى الثناء على نفسه ألا له الخلق والامر وقال تعالى خالق كل شئ فقدره تقديرا فهذه الآيات كلها شاهدة لما استدل به المصنف على تحقيق المطلوب (وفى قوله) تعالى (والله خلقكم وماتعملون) حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

(الاصل الاول)* العلم بان كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون

حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن مامصدرية أى موصولا حرفيا لايحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق عملكم واليه ذهب سيبويه واعترضت المعتزلة بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار اذلا طباق بين انكار عبادة ماينحتون و بين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذالمعنى عليها أتعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذى يصير به المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وكذا على أن تكون ماموصولة والتقدير أى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآثار التى هى الحركات والسكنات المعمولات لافى التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أى عملكم على أن مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على أن ماموصولة و يشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية اه وقال ابن الهمام أو لفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى تعملونه لحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل مافى الآية نفس الاحجار المنحوتة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل و يفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لاوجود له فلايتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال قال ابن أبى شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل الفعل فيهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلاينافى شمولها للاعيان بناء على انها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه اه وبهذا وبما تقدم للسعد تعلم ماوقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا مامن قوله تعالى وماتعملون موصولة توصلا الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق الله تعالى والحق انها مصدرية فلذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذلولا هو من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم قبحهم الله تعالى اه ذهول عن النكتة التى بينها السعد وألم عليها ابن أبى شريف ثم تأمل فى قوله فلذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله اذلولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذهول ثان كما يعلم من حواشى شرح العقائد على ان مالو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان المعمول التى هى الاعيان ليست محل النزاع بيننا و بينهم كخشب السرير بالنسبة الى النجار وحيث كان كذلك فلا حجة لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها مايصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل العباد لايكون معمولا والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق معمولا كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا له اه ولايخلو عن تأمل نقل الغنيمى فى حواشى أم البراهين ولاحجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن مامصدرية اذ هى كما تحتمل المصدرية تحتمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الاخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعد اتصلت به ما والدليل اذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالبا اليقين اه فدعوى أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمله ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسروا قولكم أواجهروا به انه عليم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أوجهرا (ألا يعلم من خلق) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الاشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم واضمارهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشريف واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله نسقا واحدا (لعلمه بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها خرجت مخرج التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين حديث الايمان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وفي صحيح مسلم ولا تقل في شئ أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى يحركها وهذا هو متمسك المحدث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغير الله فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسكي ومحياى ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل عاقل من عدم علمه حالة قطعه لمسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدا والمنتهى وكذا الآناة التي يتألف منها وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي آلاتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهيآتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرة الله تعالى ضرورة ان الامكان هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا تحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقار جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا جائز أن يكون ذلك السبب ممكنا والا لزم التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته لجاز أن يكون الجواهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات واستدل المصنف على اثبات هذا المطلب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) البارى تعالى (خالقا لفعل العبد) وموجدا له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لا قصور فيها) ولا لها عن شئ منه لان المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والا لزم التحكم واليه أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسروا قولكم أواجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم واضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم واستدل على العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها

أو كيف يكون الحيوان مستبدا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوى الالباب فكيف انفردت هى باختراعها دون رب الارباب وهى غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات *(الاصل الثانى)* أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار جميعا فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له فانها خلقت مقدورة بقدرة هى وصفه وكانت الحركة

بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدورية تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه دليله على أمر مختلف فيه عنعه الخصم قواه بدليل آخر وقربه الى الافهام فى أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هو ان العبد لو كان خالقا لفعله لكان محيطا بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد الى ايجاد الفعل مع الجهل به فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبدا) أى مستقلا (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق (ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أى مما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتحير فيه عقول ذوى الالباب) فى نسج العنكبوت الذى يصل الى حد لا يتبين شئ من الخطوط الواهية التى تركب منها ومن بناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذى لا خلاء فى بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فأولا الى أن تمتلئ البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يعمها فى غاية من اللطف (فكيف انفردت هى باختراعها) على هذا الشكل الغريب (دون رب الارباب جل جلاله وهى غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) وعنها (من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت) أى العالم السفلى والعلوى (جبار الارض والسموات) وفى بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادر عنه دون تلك الحيوانات التى لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الاشعرى الدليل عليهم فى أفعال الساهى والغافل فانها عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الافعال على علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على انه ليس فاعلا له وأنتم تدعون الامتناع فلو قدران صادقا أنبأ شخصا بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح كونه خالقا له قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ما صرتم اليه من ان الواقع من العبد محض فعله وأنتم لا تقولون به واذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالى وارادته وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما افتقر الى القادر من حيث امكانه وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولاقتضى تخصيصها مخصصا وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته وذلك محال واذا ثبت عموم صفاته فلو أراد الله تعالى ايجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض فى اثبات الهين والله أعلم (الاصل الثانى ان انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع فى محل قدرته فعل اختيارى من انس أو جن أو ملك (لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة والمقدور) أى من قامت به القدرة لايجاده (جميعا وخلق الاختيار والمختار) هو من قام به وصف الاختيار (فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له) أى كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة له (فانها) أى تلك الحركة (خلقت مقدورة بقدرة هى وصفه) كذا فى النسخ وفى بعضها هى صفة وفى أخرى وهى صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفى بعض النسخ فكانت وفى أخرى

فكانت الحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فيسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الاصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعرى وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره محالات الكلام ثلاثة طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعرى أي بقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقد أهل السنة والجماعة مع محالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرب المحققون في تحرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والحنفية يسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعرى آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي آثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقيل ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وارادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لايجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكروا أن يكون للعبد قدرة البتة والمثبتون لهذا المعنى الذي سموه قدرة مختلف فيه فقال الاشعرى انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فآلت التفرقة عنده بين الحركتين الى أن احداهما واقعة على وفق قصده واختياره والاخرى غير واقعة كذلك والى اعتقاد تيسير بعض الافعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتردد النقل عنه في وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للباري بجل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر واختلفوا في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى ايجادا وابداعا واختاره الشهرستاني والى ذلك ذهب أبو اسحق الإسفرايني الا أنه ينفي الاحوال ويقول ان أخص وصف الشيء وجه واعتبار في الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو فانه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل ايجاد الفعل كما قاله المعتزلة الا أنه قال ان العبد انما يوقع ما يوقعه على اقدار قدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه ألبتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بثواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يوقع الا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدية ففي التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه وفي التلويح انه اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان ما ذهب اليه شيخه في الرسالة النظامية وصار اليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يوقع الا ما خصصه الله وقدر ايقاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أي العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف تكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التى تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب قال ابن التلمسانى والحق ان الانسان كما يجد من نفسه تأتيا لبعض الافعال زائدا على سلامة البنية يجد من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفى محجة الحق لابى الخير القزوينى العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما أن ترجع التفرقة الى نفس الحركة أو الى غيرها محال أن ترجع التفرقة الى نفسها لانا نفرض الكلام فيما اذا كانت الحركتان فى صوب واحد فتعين أن يكون مرجعهما معنى زائدا ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون سلامة البنية أو غيرها محال أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين ان يحرك يد غيره فتعين أن يكون معنى زائدا عليها ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اه وقرره ابن التلمسانى بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانها من حيث انها تفريغ واشغال لا تختلف ولا الى ذات المتحرك فانها فى حال دخوله بنفسه وحال سحبه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليده السليمة فتعين أن ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمتنع رده الى السلامة ونفى الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس وندرك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للمحركة كمقارنة كون اليد للحركة اه والحاصل ان ما ذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم اذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة فى اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة العبد أصلا فى ايجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خالق للعبد قدرة على الافعال والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا ايجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التى تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون مستقلين بايجاد أفعالهم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو بطريق الايجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضا فأشار المصنف الى الرد عليهم بقوله (أو كيف يكون) الفعل (خلقا للعبد) اختيارا أو ايجابا (وهو) أى العبد (لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة واعدادها) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وما ذكروا من استحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احداهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهى الحالة الوسطى (فى الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفى شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب الى الحق اه واليه أشار الامام فى الفقه الاكبر وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أى بتأثير اختيارهم فى الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والمدخلية فى الايجاد فان الخلق أمر اضافى يجب أن يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الاضافات مبنى على الكسب لا على الخلق كما فى التوضيح وفى التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات أمر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد أى أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا وكانا نقول بتأثير القدرتين قدرة الله فى الايجاد وقدرة العبد فى الكسب والاتصاف كما دل مجموع الكلام قولا متوسطا جامعا مقتضى جميع الادلة وأشار له المصنف بقوله (وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) وخلقا (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنها

والرعدة الضرورية أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل اجزاء الحركات المكتسبة واعدادها واذا بطل الطرفان لم يبق الا الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه

بالاكتساب) عملا بظاهر الآية لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب وأورد عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وان التعلق لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن ما نفهم من الكسب الا معنى التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل ممنوع وتحقيق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشئ هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الا على ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبينوا لتعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبني على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهي ولا يدفع هذا اللزوم تعلق بلا تأثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الا معنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني انها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شئ بايجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غير كف كان وجودها مع المباشرة محقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصدا مصمما لتحقق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر لك ذلك ظهر ان تعليق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعري وبالله التوفيق *(تنبيه)* قال العلامة أبو سالم العياشي في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتردد بدمقروآته عليه حين مجاورته بالمدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ما نصه وقرأت عليه رسالة كتبها برسم

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا صفي الدين القشاشي و بالغ في ايضاحها وتعددت تآليفه فيها وهي مسئلة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك للقولة المنسوبة لامام الحرمين وتأولها على مالا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده شواهد الآيات ومعاني الاخبار الصحيحة وما فعل رضي الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ماظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى مما فعله كثير من المشايخ ببطلانها والتشنيع على الامام وعلى من نسبها اليه وأنكروا وجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قولة صحت عن الامام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحاطتهم بأخبار الامام ومطالعتهم لكتبه ولما لم تشتهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكر وجود القولة المشهورة في شئ من كتب الامام وظن انها مفتعلة عليه أوصدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارخاء العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهبا لقائله وقد بالغ شيخنا في ايضاحها والاستشهاد في رسائله الثلاث وكذلك تلميذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك لم تخل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذهي من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقادات للعبد في أفعاله الاختيارية كسبا به صح نسبة الافعال اليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا محيص عنه ولكنه اذا ضويقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبيينه تباينت آراؤهم بين مائل الى مايقرب من الجبر ومائل الى مايقرب من القدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ماذكر كلاما في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذلم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن فحول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظافر معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادرة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولا في المسئلة بفهم آتاه الله تعالى اياه أوانتصر الى قول من الاقوال المقولة فيها لاهل السنة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة انارتها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانهما عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فمادام العبد يعتقد في المسئلة معتقدا ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذلا نكلف بادراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقادية وانما المكلف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعني مسئلة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادراك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكلف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبا به نيط التكاليف يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط وينتفي بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لامحالة في أحد أمرين محالين وغاية مانقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله فبها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لايدري حقيقتها ولا يحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معين واعتقاد أن لكسب العبد دخلا في وجود أفعاله على وجه لايضايق فيه القدرة الالهية ولا يزاحمها ولا يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آتاه الله فهما وعلما ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالا فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كامام الحرمين أو ممن ظهرت ديانته وثبتت فى علوم الشرع مشاركته ولم يرم ببدعة ولم ينبز بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفى الدين القشاشى وان كان لابد من التعقب والنقد والنظر فى كلام من هـذه صفته فلينظر بعين الانصاف وسداد الرأى الى كلامه فان فهمه الناظر حق الفهم بسبره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فان وافق أحـد الجانبين الباطلين كل الموافقة حتى صار هو هو فهو جـدير بأن يلغى ويترك وتوكل سريرة قائله الى الله تعالى لاحتمال أن عبارته لم توف بما فى ضميره لعلمنا بانه من أهل السنة وان لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطلانهما الا انه على خلاف ما كنا نعتقده نحن ونتوهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغى أن نحكم ببطـلانه لاجل مخالفته لكلام الغير من الائمة لان الحق فى المسئلة ليس منحصرا فى شئ بعينه يدركه كل أحد فيحتمل ان هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه اذ ليس فيه أمارة الباطل ودليله وأما ان كان الناظر فى كلام أحد من الائمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحط علما بمقاصـده والتبست عليـه المذاهب فى تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعتراض على المشايخ فما أجدر هذا بان يمسك عن الخوض فى ذلك لان الحكم على الشئ بالصحة والفساد فرع تصوره وهذا لم يتصور شيأ من معتقد هذا الامام حتى يحكم برده أو امضائه فليحرر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق وليجتهد قدر طاقته فى تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفى موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ماوراء ذلك لاهله فان خاض فيه فقد عرض نفسه لما لاقبل له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا بالتشنيع على شيخنا صفى الدين وتبديعه وتضليله وقالوا انه يقول بتأثير القدرة الحادثة وخالف الشيخ السنوسى وغيره من المشايخ ورد عليهم فاذا طولبوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فاذا قيـل لهم مامعنى التأثير الذى نسبه للقدرة الحادثة وما معنى التأثير الذى نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأتوا من الجواب الا بجعجعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبيين مع ان الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم تسميته وصف العبد قدرة الاعلى وجـه مجاز اذ لا يعقل من معنى القدرة اذا أطلقت الا وصف له تأثير فان سمينا وصف العبد الذى له نسبة فى وجود الفعل جعلها الله له قدرة مجازا فلنسم تلك النسـبة التى جعلها الله له فى وجود الفعل أيضا تأثيرا مجازا وان قلنا لا تأثير لقـدرته نعنى حقيقة فلنقل لا قدرة له أيضا حقيقة وانما هى قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جـل جلاله أزلا وأبدا فتنسب اليها الافعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاسـتقلال بها على وفق الارادة القديمة ونسبة ظهورها فى محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات فى تجليها اذ قدرة العبد من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لا حول ولا قوة الا بالله الذى هو كنز من كنوز الجنة فتنسب اليها الافعال بهـذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب الى ذلك الكسب تأثير يناسب على وجه المجاز لكونه محلا لظهور الاثر فان المجاز عند العرب اذا تجوز فى حقيقة من الحقائق تجوز فيها مع عوارضها المشخصة التى لا تثبت الحقيقة ولا توجد الا بها فاذا تجوز فى اطلاق السبع على المنية تجوز فى الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التى لا تكمل السبعية الا بها مثل الاظفار والجراءة العظيمة والاغتيال بالقهر وجعلت تلك الاوصاف كلها مجازا للمنية كما كانت للسبع حقيقة والا لما صح التجوز فلو قيل مثلا المنية سبع لاناب لها ولا ظفر ولا جراءة ولا اغتيال لقبح ذلك كل القبح عند كل ذى ذوق سليم فكذلك يقال فى الكسب الذى هو وصف العبد مع القدرة فان سمينا وصف العبد قدرة لكونه له نسبة جعلية فى وجود الفعل كما ان القدرة نسبة ذاتية فى ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذى سميناه قدرة تأثيرا مجازيا يناسبه والا بطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعا من غير اثبات أوصاف السبع لها ولاجل هذا مع تنزه أوصاف الحق تعالى أن ينسب شئ منها الى العبد تحاشى الاقدمون من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع فى مؤلفاتهم الا الكسب حتى
تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون ورأوا ان لا فرق بينه و بين القدرة ولم يتجاسروا على اطلاق التأثير
على نسبته الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأثبتوا للعبد
قدرة فرارا من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فرارا من قول القدرية ولعمرى انها لعبارة حسنة فى
بادئ الرأى متوسطة بين قولى الافراط والتفريط وانها اذا حككت على معيار التحقيق وطولب
صاحبها كل المطالبة أدت الى شئ لا يدرك له صاحبه معنى ولا يجد له مفهوما ثم قال ولقد تكلمت مع
بعض من زعم انه ألف فى الرد عليه فقيل لى انى حرت فى كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدرى
محض لما يظهر من كلامه اذ رجع رأيى فيه الى انه جبرى محض فلا أدرى من أى الجهتين هو وقد
حرت فى أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لا تشعر لان أقوى دليل على كون معتقد
العبد موافقا للسنة فى هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه فى غاية التوسط الذى هو
غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر كقطب الرحى ومركزها
فعلامة توسطه انك كلما اعتبرته مع قطر من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا
العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما
هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلا انما يظهر من أثر قدرة الحق فى محله قلت هذا قريب من مذهب
الجبرية وهذا لعمرى غاية التحقيق لمن علمه اه وقد أطال فيه جدا واقتصرت منه على قدر الحاجة وان
كان كله حسنا *(تكميل)* فى بيان ابطال التولد قال ابن التلمسانى فى شرح لمع الادلة ولما زعمت المعتزلة
أن العبد خالق لفعله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة الا فى محلها وقد نسبت
الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالجرح والحرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم
والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولدا كحركة الخاتم عند
تحريك الاصبع فالسبب والمسبب مقدوران للعبد عندهم الا ان أحدهما مباشر والآخر بالتوسط
ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهى المولد للآلام والنظر المولد للعلم والتقريب
على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلفوا فى الرابع وهو الموجب لهوى الثقيل هل هو
الاعتماد أو الحركة فزعم أبو هاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائى ان الموجب هو الحركة وهذا
المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن يمنعه مانع والمعتزلة
تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره الا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر
مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شئ بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما
قادرية القديم سبحانه فنسبتها الى جميع ما يحصل بها نسبة واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته
ونقل فى الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش فى دعوى الاجماع
فهم مع قول النظام ان من المولدات ما يضاف الى الله تعالى لا على انها فعله ولكنه خلق سببها وهى
تقتضى لذاتها أثرها ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المتسبب
فهو فعل لفاعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للحجر فليس
من فعله واختلفوا فى وقت تعلق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدورا الى حين وقوع
سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود
سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الالوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمامة الى ان
الحوادث التى حكموا بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة وهذا يقدح فى دلالة وجود الصانع واتفقوا
على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات ومما تمسك به أهل السنة فى

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تخلو اما أن تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انها مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور اللازم وقوع أثر بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد) باعتبار نسبته اليه (فلا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه) اتفق أهل السنة والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مريد لجميع الكائنات من خير وشر وايمان وكفر ضرورة انه جل وعلا فاعل للكل فيكون مريدا للكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا يريده لان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حالة حدوثه عند تعلق القدرة فما علم انه لا يقع محال أن يقع وان كانت احالته بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت ارادته به على ذلك التقدير لكان متمنيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف لذلك ايضاحا فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا فلتة خاطر ولا لفتة ناظر) وبين الفلتة واللفتة جناس القلب (الا بقضاء الله وقدره) والقضاء عند الاشاعرة يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كما في شرح المواقف وعند الماتريدية هما غير الارادة فالقضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافا للاشاعرة وغير العلم خلافا للفلاسفة كما سيأتي (وبارادته ومشيئته) عطف تفسير للارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الاوفق لما بعده من الفقر (والنفع والضر) والحلو والمر (والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لا راد لقضائه) الذي قضاه وأراده (ولا معقب لحكمه) الذي أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستحبابه الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه فخالق الشر ليس قبيحا اذ لا قبح منه تعالى (لا يسئل عما يفعل) في خلقه (وهم يسئلون) عن أعمالهم مقهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهبت المعتزلة الى أن الامر أنف وقضوا بأن للخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صاروا الى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أو لم يقع وكل منهي عنه نهي تحريم أو تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين قالوا ارادته ظلمهم لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضي والمحبوب سفه وهو محال على الله تعالى وسيأتي الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالاجماع ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سلفها وخلفها

(الاصل الثالث) ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر الا بقضاء الله وقدره وبارادته ومشيئته ومنه الشر والخير والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة

واجماعهم على كلمة لا يجحدها معتزلى الاسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم وهو قولهم (ماشاء) الله (كان ومالم يشأ لم يكن) وهى تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا وتساويا والمعتزلى يقول ماشئت كان وما شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة فى عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أى لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله وما تشاؤن الا أن يشاء الله وهم قد شاؤا المعاصى وفاقا فكانت بمشيئة الله تعالى بهذا النص النافى لان يشاؤا شيأ الا أن يشاء الله سبحانه وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا فى الكسب وانما الايجاد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيهما دليل ظاهر على ان الامر غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد وان ما أراده يجب وقوعه كما فى تفسير البيضاوى وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وفيه تصريح بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته انه لو شاء لآمن من فى الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحد ولكنه شاء ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء أن لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما فى التيسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كما فى التأويلات الماتريدية وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى وقوله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كما فى تفسير البيضاوى فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما فى التيسير والتأويلات الماتريدية وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كما فى الارشاد وقوله تعالى فانا قد فتنا قومك من بعدك أى عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلنا ما كان فى علمنا وتقديرنا انهم يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحى ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كما فى تفسير البيضاوى وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وان هم يوسف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفى شرح المقاصد وللمعتزلة فى تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم محجوبون وبوصفها محقوقون ولظهور الحق فى هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على ألسنتهم ان مالم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على مازعمتم من الزامنا لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن وقول الله عز وجل أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لايخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أي على ماادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة العقل) هو (ان المعاصي والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق ارادة العدو) الاكبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على وفق ارادة العدو) المذكور كما لايخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات الجارية على مراده عز وجل لزم ردملك الجبار الى رتبة خسيسة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم) العاقل أي كيف يرى جائزا (ان يردملك الجبار) تعالى شأنه (ذي الجلال والاكرام) والعظمة والانعام (الى رتبة لوردت اليها) أي الى تلك الرتبة (رياسة زعيم) أي كفيل (ضيعة) أي قرية (لاستنكف) ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذلو كان يستمر) أي يدوم مطردا (لعدو) ذلك الزعيم (في) محل مملكته وولايته أي تلك (القرية) وقوع مراد عدوه (أكثر ممايستقيم له) أي الزعيم (لاستنكف من زعامته) أي رياسته وكفالته بأمور أهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والمعصية) كما لايخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أي المعتزلة ومن تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قدقضت بان قصور الارادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان لاينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنة مضياعا للفرصة فان كان ذلك يزري بمن ترسم للملك فكيف يجوز في صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سياق امام الحرمين في اللمع ويعني من سياقه ان أكثر افعال العباد واقعة على مايدعو اليه الشيطان ويريده والطاعات التي يدعو اليها الله تعالى ويريدها هي الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا في الملك وقصورا وعجزا وهذا هو المحتج به على الوحدانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) باسرها ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومخترعة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة السابقة (صح انها مرادة له) تعالى والكل منه وأما الجواب عما أورده متمسكا لهم عن الآيات السابق ذكرها فقولهم ظلم العباد كائن منهم بلاشك فهو ليس مرادا له بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب عنه انه تعالى نفي ارادته ظلم العباد وهو لايستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي في الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله والله لايحب الفساد فهو انه لاتلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذقد يريد الواحد منا مايكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشئ لاارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي مالايتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم فهي منفكة عنهما فيما اذا تعلقت بماتتبعه تبعة ومؤاخذة وقرره ابن التلمساني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالمخلصين لعبادته وجعل الاضافة فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع مسندا بان الظلم هو التصرف في ملك الغير من غير رضا من المالك أمافي ملك نفسه فلا وأجيب عن استدلالهم بقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون بمنع دلالة لام الغرض على كون مابعدها مرادا بل معنى الآية لنأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلانسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام اذا

ويدل عليه من جهة العقل ان المعاصي والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانماهي جارية على وفق ارادة العدو ابليس لعنه الله مع أنه عدو لله سبحانه والجاري على وفق ارادة العدو أكثر من الجاري على وفق ارادته تعالى فليت شعري كيف يستجيز المسلم ان يردملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لوردت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها اذلو كان مايستمر لعدو الزعيم في القرية أكثر ممايستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هي الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق تعالى وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن قول الظالمين علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله صح انها مرادة له

فان قيل فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان فاراد اظهار حجته بأن يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا الامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما
يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود
به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان
يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما أشركنا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد
على الكفار قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا يعني فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا
لما وبخهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعهم من جملة الشريعة
من تفويض الامور كلها الله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون
الا الظن وان أنتم الا تخرصون فثبت انهم قالوه ظنا وخرصا لا عن عقد جازم ومما يتمسكون به قوله تعالى وما
أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسيئ الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع
الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع فان الآية التي
أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضر وليس من المتكسبات بل الكل من عند الله كما دل عليه سياق
الآية وسببها ان كفار قريش كانوا اذا رأوا اخصبا قالوا هذا من عند الله واذا رأوا جدبا قالوا هذا بشؤم
دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله
في قوم موسى عليه السلام وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم
لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أي فبمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أي
بسبب جريمة اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر
بالفحشاء فقد أشار اليه المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله
(عما يريد ويأمر بما لا يريد) أي كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار
بالايمان وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين
الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهي يرجعان الى الارادة والحق مغايرة أحدهما عن الآخر
وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمان ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا
والسخط وكل مأمور به فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يثني على فاعله ويمدحه ويثيبه ويريد به الزلفى
والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يثني على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون
بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمان ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمان ويعلم منه
الكفر فانه لا يذعن أبد الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا
المدعى مثلا ليقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان
عليه) أي على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاوزته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أي
أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أي انما ضربته لانه لم يمتثل أمري (فكذبه السلطان) ولم يصدقه
(فأراد) السيد في هذه الحالة (اظهار حجته بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه
ومراده ان (يخالفه بين يديه) ولا يمتثل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أي ضع عليها
السرج (بمشهد من السلطان) أي بمحضر منه (فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره
عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفكاك
الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالمعاصي واقعة بارادته
ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريدية لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

بين المتكلمين الذي أورده المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملجئ الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا بعد سفهاو أوردوا عليه المنع من ان الموجود فيه مجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقة وقد روى محمد بن الحسن عن الامام ما نصه والامر أمران أمر الكينونة اذا أمر شيأ كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أي فأشار الى منع استلزامه للارادة ومنع ان الامر بخلاف ما يريده بعد سفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصرا في الايقاع المأمور به وهو ممنوع وتصديق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الى قوله من الصابرين ولم يقل ستجدني صابرا من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزما الارادته من ابراهيم كان الصبر من ابنه مرادا أيضا بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور الماتريدي في التأويلات وهذا أحسن مما استدل به المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أئمتنا لم يكع عن تأويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه اه ونقل بمعناه عن أبي الحسن الاشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضيه وأحبه قال ابن الهمام وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والاشعري لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا لكنه خلاف النصوص التي سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة لا من جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال لامرأته شئت طلاقك ونوا بهذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته ونواه في كل من الصور الثلاث لا يقع وبناه على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال وهذا أيضا خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعقب عليه الملا علي في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن الهمام في المسايرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية فالفريضة بأمر الله ومشيئته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه ورضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بمحبته ورضائه لا برضاه وبتقديره لا بتوفيقه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى اه *(تنبيه)* قال ابن الهمام في المسايرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقا فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجماعا قلنا الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضي اذا كان منهيا عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضي متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه انه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فحينئذ فالالائق ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد فى شرح المواقف فقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فانه ليس يلزم من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا والله التوفيق * استطراد * قول المعتزلة ارادة القبيح قبيحة هو بالنسبة الينا أما بالنسبة اليه سبحانه فليست كذلك فانها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضى ذلك مع انه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء ويحكم مايريد وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى أحد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ فورا سبحان من لا يقع فى ملكه الا مايشاء فقال القاضى أيشاء ربنا أن يعصى قال الاستاذ أيعصى ربنا قهرا فقال القاضى أرأيت ان منعنى الهدى وقضى على بالردى أحسن الى أم أسى فقال الاستاذ ان منعك ماهو لك فقد أساء وان منعك ماهوله فيختص برحمته من يشاء فبهت القاضى وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أيا علماء الدين ذمى دينكم * تحير دلوه بأوضح حجة
اذا ماقضى ربى بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منه فما وجه حيلتى

وقد قيل ان قائل هذا الكلام هو آمن البقى المقتول على الزندقة فى زمن شيخ الاسلام تقى الدين بن دقيق العيد وأول من أجاب عنه الامام علاء الدين الباجى وخلاصته ان الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم الى مايجب الرضا به كالايمان والى مايحرم الرضا به ويكون الرضا به كفرا كالكفر والى غير ذلك قال ابن السبكى فى الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم فى النظم والكل مشتركون فى جواب واحد فمن ذلك جواب الشيخ تقى الدين ابن تيمية والشمس ابن اللبان والنجم أحمد بن محمد الطوسى والعلاء القونوى وفى الكل تطويل لا يليق ايراده بهذا الموضع وقد أوردها ابن السبكى بتمامها فراجع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضى البيضاوى أورده ابن الهمام فى المسايرة وفيه بيتان

فمعنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سرما فى الجبلة
واظهاره من بعد ذاك مطابقا * لادراكه بالقدرة الازلية

وحاصله ان معنى قضائه تعالى علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية ماتعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم *(غريبة)* قال الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر فالقدرى يتمسك بالآية ويقول انه صريح مذهبى ونظيره فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية الى الآية التى بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لان قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا يقتضى أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل وقوله بعد ذلك وماتشاؤن الا أن يشاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم فاذا مشيئة الله تعالى مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر وان الفعل قد يتخلف عن المشيئة بفسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس فى التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض اليه والله أعلم (نادرة) قال الامام الرازى فى سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصارى يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله فى جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى فى جانب العدل والبراءة عن فعل مالا ينبغى فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلال والتعظيم والتقديس والتنزيه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهى قوله تعالى وربك الغنى ذو الرحمة والله أعلم

(فصل) لاخلاف بين أهل السنة والجماعة فى اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون مأمورا بها على ماسبق لبعض أوهام العوام كما توهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد يزيل هذا الايهام فيقول البارى مريد للمعصية وقوعا من مكتسبها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاجبية والحق ان ههنا مقامين الاول تحقيق مافى نفس الامر الثانى التفسير بما يدل عليه أما الاول فقد أعطت الادلة العقلية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مريد لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تاخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة فى التعلقات فقط وأما الثانى فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذاك عمل لسانى والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى مايجوز ومالا يجوز والعمل اللسانى من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه ومالا فلا والآداب انما تعرف ممن قال أدبنى ربى فأحسن أدبى صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت فى الشرع مايدل على ان الادب عدم التصريح بما تعلق به النهى أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك فى نفس الامر ليس الا منه قال تعالى حاكيا عن خليله عليه السلام الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكيا عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفى صحيح مسلم فى حديث التوجه الطويل الخير فى يديك والشر ليس اليك بك واليك الى غير ذلك

(فصل) وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لاتحصى وقد مر بعضها وهى متمسك المحدث وأما الصوفى فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احداهما تتعلق بايجاد الفعل وهى القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ماهو عليه فى نفسه وهى العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادى لله والكشف العلمى لله والعبد قابل لما يبدو عليه فما يبدو فيه متى شاءه عادة فهو كسبه ومالا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى *(الاصل الرابع)* فى خصوصيات التكوين التى منها التفضل والانعام فى الدارين بالتوفيق للاصلح فى الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والاثابة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار وبالمعاقبة على المعاصى اعلم (ان الله تعالى متفضل) أى محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متطول) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أى جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى فما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به مايكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لايجب عليه شئ منه لا بالوجوب الشرعى ولا العقلى ولا العادى ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما التخصص لاحد الجانبين

(الاصل الرابع) ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشيئته وارادته المتعلقة بالشئ تعلق التخصيص على نحو ماتعلق به العلم فجميع مافعل مما فيه لطف بعبده فمحض فضل وكرم واحسان منه اليه ومافيه من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد) اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الا ويفعله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه كمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له ثم قالوا ان كل ماينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصلح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة لوجوب ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله ومايترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقل امام الحرمين في الارشاد اجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره يوهم زللا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا لذي مذهبهم فالذي ينتحله البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سياق المصنف نوع مخالفة الا أن يريد من المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شئ فاما بالايجاب الشرعي (وهو محال اذ هو الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الآمر الناهي وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان هذا شأن المكلفين أي لو وجب شئ لاقتضى الحال موجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه ضررا اما آجل) أي في الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أي في الدنيا وان عرف بالفعل (كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلي (أن يراد به الذي يؤدي عدمه الى أمر محال كما يقال وجود المعلوم) أي ماتعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم) وهو المعتزلي بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهو ان في تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرار) أي المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسايرة للضرر أي ولحوق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهو ان عدمه محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ (لابد من وجود) ذلك الشئ (المعلوم) ووقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أي بكون ابتداء الخلق واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شئ بالايجاب العادي أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتي فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والآمر والناهي وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما الفعل الذي في تركه ضرر اما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله حتى لا يعذبه في الآخرة بالنار أو ضرر عاجل كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي يؤدي عدمه الى محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم بان الخلق واجب على الله بالمعنى الاول فقد عرضه للضرر وان أراده المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم وان أراد به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما يثبت
بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى عنه
فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريدونه هو
المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد
المصنف تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لا مع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكاليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملاق لمقصود المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصلح
للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزعمهم المبالغة في التنزيه (وقوله
يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة
وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أولى (فاما أن يخلقهم في دار البلايا) أي دار
الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (و يعرضهم للخطايا) والمعاصي (ثم يهدفهم) أي يجعلهم هدفا
(لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهول العرض) على الله تعالى (والحساب فما في ذلك غبطة) يغتبط
بها (عند ذوي الالباب) وفي بعض النسخ لاولي الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد
علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لابد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
زعمهم وهو اتصافه بالبخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما
يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالسبيل في دفعهم
انما منع كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أي البخل الذي زعموه فتأمل وقد استدل
امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الا أن يكون باذله ملزما
ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبان ما أوجبونه على الله تعالى من اثابة العبد على الطاعات والطاعات
الصادرة منه شكر النعمة السابغة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا تحقق لوجوبه وكذلك
يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق واكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا
على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه *(الاصل الخامس)* (ان يجوز على الله)
سبحانه عقلا (أن يكلف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والملك ملكه وللفاعل
المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حجر (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة
والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدل المصنف عليه فقال (ولو لم يجز ذلك) أي تكليف
العبد بما لا يطيقه (لاستحال سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألوا
ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما استعاذ عما وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك
نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أبا جهل) عمرو بن هشام القرشي (لا يصدقه (ثم أمره
بأن يصدقه في جميع أقواله) وثم هنا للترتيب الذكري لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
بعدم ايمانه لا نظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره أبو لهب
بدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه وهل هذا الا محال

وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم ان مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فاما أن يخلقهم في دار البلايا و يعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة عند ذوي الالباب *(الاصل الخامس)* *أنه يجوز على الله سبحانه ان يكلف الخلق ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بان يأمره بان يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في انه لا يصدقه وهل هذا الا محال

وجوده)

وجوده) وفى محجة الحق لابى الخير القزوينى فان الله تعالى كلف أبالهب الايمان بالقرآن ومن جملة ما أنزل فى القرآن انه لا يؤمن فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فكأنه كلفه الايمان بانه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أمارة الثواب والعقاب ولا استحالة فى جعل امتناع مالا يطاق أمارة العقاب اه وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضى المطابقة كما فى المطالب العلية وقال ابن التلمساني وأقرب مايدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الايمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اه وفى النوادر للامام أبى الحسن الاشعرى تكليف مالا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفى الارشاد لامام الحرمين فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق ويؤمن به فى جميع مايخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأن لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين ومثله فى المطالب العلية للرازى فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة مختلف فيها فالذى رواه الحافظ أبو محمد الحارثى فى الكشف والظهير المرغنانى وحافظ الدين الكردرى وأبو عبدالله الصيمرى كلهم فى المناقب من رواية يوسف بن خالد السمتى أن الامام أبا حنيفة رضى الله عنه قال والله لا يكلف العباد مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يعلمون وفى عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى ولم يكلفهم الله الا ما يطيقون ولا يطيقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة فى عدم جواز تكليف مالا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفراينى كما فى التبصرة وغيرها وأبو حامد الاسفراينى كما فى شرح السبكى لعقيدة أبى منصور وقد تقدم فى أول الكتاب قول ابن السبكى

قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطاع فتى من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق وحجة الاسلام ذو الاتقان

ثم قال مسئلة تكليف مالا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفراينى شيخ العراقيين وحجة الاسلام الغزالى وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيرى كما رأيته فى رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكى حجة الاسلام الغزالى من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله فى كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أى طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالمزوم مثله كما فى التلويح ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه فى الشاهد كتكليف الاعمى النظر فكذا فى الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان بحال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق فى أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل مالا يطاق نحو أن يلقى عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكلفه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كأمر الله تعالى المصورين باحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون فى دار الآخرة وهى ليست بدار تكليف بل هى دار جزاء والكلام فى تكليف مالا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

وجوده

تعالى محال فكان تكليف مالا يطاق اذ لو قدر على الايمان لقدر على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال مالا يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشئ الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعا لذاته ولا يمنعه عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشئ وعدمه بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشئ واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو ممتنع الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز والممتنع وقد قالوا لا نزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال القونوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الاشعري انه جائز عقلا ثم تردد أصحابه انه هل ورد الشرع به فمن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبر انه لا يؤمن وانه سيصلى النار ثم كان مأمورا بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين وكذا أخبر انه سيصلى النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلى النار وكان الامر بالايمان أمرا بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمرا بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر بالايقان وبتصديق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمرا بالجمع بين الضدين فلا نسلم بانه مأمور بذلك وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى العلم والخبر كالجمع بين الضدين ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه ممكن مقدور في نفسه ان القدرة صالحة له ولا تتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين ثم ما علم الله تعالى وأخبر انه لا يقع لا يقع قطعا كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته في نفسه لا لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضا لا لاستحالته في نفسه بل لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحدا على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسبا وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنة والتزاما بالحجة وفي حق المطيعين رأفة ورحمة ونعمة اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بما لم يعلموا ولا يسألهم عما لم يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفي الفقه الاكبر يعلم من يكفر في حال كفره كافرا واذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب لا يليق في الحكمة الا على ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعفاء عما يشق أو عن العفو به واليه أشار بقوله ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما لا يمكن ولا يعلم ايقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار بعدم ايمانه مكلف بالايمان الاجمالي فلا يلزم جمع النقيضين أصلا وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ غاية ما نزل في حقه سيصلى نارا ذات لهب وهو لا ينفي ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه ولو سلم فهو كاخباره نوحا بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينما علم ذلك وحقت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة كما في مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العضد في شرح المختصر والى ان علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة والاختيار اليه لامكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كما في التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا علي في شرح الفقه الاكبر الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وقد يراد به سلامة الاسباب

والآلات

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب والآلات لابمعنى الاوّل مع أن القدرة صالحة للضدين عند أبى حنيفة حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان لااختلاف الا فى التعلق وهو لايوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمتنع بالغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس التكليف به تكليفا بما ليس فى وسع البشر نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف بما ليس فى وسع البشر فقد نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصيا فلذا عد مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة فى نفسه والالم يوجد عقبيه وهذا نزاع لفظى عند أرباب التحقيق والله ولى التوفيق اه *(تنبيه)* وعلى القول بتجويز تكليف مالا يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط ايراد من أورد عليهم من المعتزلة انه اذا كان لايقع فى الوجود الا مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لايقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله فى التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضا فى نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله تعالى عن ذلك ومحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلا ما استبعدتموه قال ابن الهمام وعلى القول بانه وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن عقابه انما هو على مخالفته مختارا غير مجبور فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة فى شئ منه فكما انه كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ننسب اليه ظلما بذلك اتفاقا لعدم تأثير العلم فى ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفى سلب اختيار المكلف فى اتيانه بذلك وان كان لايوجد الا معلومه فكذا التكليف بما تعلقت به الارادة بخلافه اذا كانت الارادة لا أثر لها فى الايجاد كالعلم والتأثير فى الايجاد خاصة القدرة دون العلم والارادة الا انها انما تؤثر على وفق الارادة والعلم الالهى متعلق بأن ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الارادة متأثرا عن قدرة الله تعالى والله أعلم *(فصل)* قد أورد المصنف فى اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الاوّل استحالة سؤال الدفع والثانى بيان حال أبى جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام فى نقضهما على طبق ماذكرنا فلنورد سياقه لما فيه من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيرا للفائدة قال فى نقض الدليل الاول لايخفى انه ليس دالا فى محل النزاع وهو التكليف اذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلا فيموت اظهارا للعجز اما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلام للعبد بقصد العوض وجوبا وأما عند الحنفية فتفضلا بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوّزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا وايراد الحنفية لهذا النص لابطال الدليل الثانى فانه لوصح بجميع مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لان ذلك بحث عقلى مبنى على أن العقل يستقل بادراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض اجمالى اذ لم يرد على مقدمة مبينة ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الازلى بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بانه لايؤمن والمراد بمالايطاق هو المستحيل لذاته أوفى العادة اما المستحيل باعتبار سبق العلم الازلى بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارا فهو ممايدخل تحت قدرة العبد عادة بلاخلاف فى وقوعه كتكليف أبى جهل واضرابه بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به لانه لاأثر للعلم فى سلب قدرة المكلف ولافى جبره على المخالفة اه * استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملاعلى فى شرح الفقه الاكبر مراتب ماليس فى وسع البشر اتيانه ثلاث أقصاها أن يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وهذا لايدخل تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة وأوسطها أن لاتتعلق بها القدرة الحادثة أصلا كخلق الاجسام أوعادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يمتنع لتعلق علمه سبحانه أوارادته بعدم وقوعه وفى جواز التكليف بالمرتبة الاولى تردد ولانزاع فى عدم الوقوع وجواز الثانية مختلف فيه ولاخلاف فى عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلا عن جوازها اه وزاده وضوحا صاحب اشارات المرام فقال وتحرير محل النزاع أن مالايطاق عندهم اما أن يكون ممتنعا لذاته أو لغيره بان يكون ممكنا لنفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أولايجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لايقع أواخباره بذلك ولانزاع فى وقوع التكليف بالقسم الاخير لتكليف العصاة والكفار لكنه ليس تكليفا بمالايطاق عندنا لان العبد قادر على القصد وصرف الاختيار اليه والاخبار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم فى الماهية وأما القسمان الاولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به و يجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثانى دون الاول و بعضهم بوقوعه بمايرجع الى القسم الاول كماذكره الآمدى وغيره فلااجماع على عدم التكليف به كماقيل ولاينحصر الجواز عندهم على الثانى بل صرح البيضاوى فى مرصاد الافهام بانه انما النزاع فى الممتنع لذاته وليس منسوبا الى الاشعرى لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم (الاصل السادس أن الله عزوجل ايلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الايلام (ومن غير ثواب) لاحق له فى الدنيا ولافى الآخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلا لايقبح منه تعالى (خلافا للمعتزلة) حيث لم يجوّزوا ذلك الابعوض لاحق أوجرم سابق قالوا والا لكان ظلما غير لائق بالحكمة وهومحال فى حقه تعالى فلايكون مقدورا له ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض وقد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أى الرب تعالى (متصرف فى ملكه) بكسر الميم أى مطلقا (ولا يتصوّر أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه عليه حجر لان الخالق ملكه وقولهم والا لكان ظلما فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه لايصادف لغيره ملكا) ولايخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلما) ومن معانى الظلم أيضا مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أوزيادة أوعدول عن زمنه ومجاوزة الحق الذى يجرى مجرى نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ماقلنا من (جواز ذلك) الايلام من غير عوض ولاجرم (وجوده) أي وقوعه وذلك الواقع مايشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وحمل الاثقال وتحميلها اياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح البهائم) وهى المأكولة التى لم تتوحش وعقر الصيد ومافى معناه (ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين) من حمل الاثقال عليها واتعابها بجرها و (لم يتقدمها جريمة) تقتضى ذلك (فان قيل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (و يجازيها على قدر ماقاسته من الآلام) اما فى الموقف كماقال بعضهم أوفى الجنة بان تدخل الجنة فى صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة فى مقابلة مالها من الآلام أوانها تكون فى جنة تخصها أى

(الاصل السادس) ان الله عز و جل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة لانه متصرف فى ملكه ولا يتصوّر أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لايصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما و يدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جريمة فان قيل ان الله تعالى يحشرها و يجازيها على قدر ماقاسته من الآلام

تنال نعيمها على حسب مذاهبهم المختلفة فى ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فنقول) فى الجواب ذلك الذى ذكرتم من جزائها بتفصيله لا يوجبه العقل ولا شيأ منه وان جوّزه ولم يرد به سمع يصلح مستندا للعزم بوجوب وقوعه فى الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم انه يجب على الله) تعالى (احياء كل نملة وطنت) تحت الارجل (وكل بقة) أى بعوضة (عركت) بالايادى وفى معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يثيبها على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر لكونه واجبا عليه) كما زعموا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلى (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعانى المذكورة للواجب) وفى محجة الحق لابى الخير القزوينى وجوّزوا ايلام البرى من الله تعالى كالبهائم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البرى من الله تعالى كالبهائم والاطفال من غير تعويض فى دار الآخرة أو لاعتبار غيره وهذا لا يصح ان ايلام البرى غير مستحيل ولا يفضى الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كمن أراد ان يعطى انسانا شيأ فيؤذيه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اهـ وفى التذكرة الشرقية لابن القشيرى ولو قبح منه ايلام البرى من غير تعويض وتعريض لاسنى المنازل لقبح ان يبيح ذبح الحيوانات وتسخيرها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهائم والحشرات تستحق على الله تعالى غدا جنانا ونعيما فقد أصيب فى عقله اهـ وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو فى صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء فالمراد بالاقتصاص المذكور ان يدخل الله تعالى عليها من الآلام فى الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو يقتص حقيقة وذلك لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه أى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بانه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر فى العقائد فتأمل وفى شرح اللمع لابن التلمسانى ومما يعظم وقعه على القائلين بالتحسين والتقبيح وموجبى الاصلح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهائم والاطفال فكيف حسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البكرية وهم أصحاب أبى بكر بن عبد الواحد الى انها لا تتألم وهو جحد للضرورة وصارت الثنوية ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها فى غير هذه القوالب فنقلت الى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم انها مدركة عالمة بما هى فيه من العقوبة على الزلات وأما جمهور المعتزلة فحكموا بانه انما يحسن من الله تعالى اما بطريق العتاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض فقيل لهم اذا كان البارى قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا الان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصلح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقتضى نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

(فصل) وحاصل ما فى المسايرة وشرحه ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى طاعة مولاه أشد منعا لتعذيب المحسن المذكور وهم فى ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بان له تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصى ولا يكون ظلما كما مر ثم منعهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التنزيهات هذا فى التجويز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه ثم نقل عن أبى البركات النسفى صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عند الاشاعرة الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه فنقول من زعم انه يجب على الله احياء كل نملة وطئت وكل بقة عركت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه ان كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال وان أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم اذا خرج عن المعانى المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب الى ولكن اذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذى أصر عليه الى ان مات أبدا كالكفر على ماذهب اليه المعتزلة من تأبيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان تخليد الكافرين فى الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز فى نظر العقل الاان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعرى فى قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كامتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه لان عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن لانقول بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل سمعا كالاشعرى وظنهم انه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على خلافها قلنا مناسبة الشئ الواحد للضدين ثابت فى الشاهد حيث ثبت فى العقل مناسبة قتل الملك اعدوّه اذ ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه اظهار العدم الالتفات اليه تحقير الشأنه وقدمنا انه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق ليتشفى بالعقاب فالباعث على العقاب فى الشاهد منتف فى حقه تعالى ثم قال هذا الذى ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة أما فى الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم فى وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع فى ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله تعالى وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فى وقوع الايلام فى الدنيا حكمة لله سبحانه فقد تدرك على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية لقبح آثارها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانها تقتضى التعدى بايذاء ابناء النوع فسبب على المتعدى الالم الحسى فى بدنه والمعنوى بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع لمولاه فى رفع تلك الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية ويكون الايلام فى الدنيا أيضا ابتلاء أحد المتغاير بن بالآخر ان كان المبتلى به مكلفا فيترتب فى حقه أحكام كظلم انسان مثله أوظلم بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمى وقد لا تدرك الحكمة فى الايلام كما فى ايلام البهائم والاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها فنحكم بحسنه قطعا اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ونعتقد فيه قطعا حكمة لله تعالى قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد الحقيقة فى فعله اذ هو تصرف فيما ملك ويجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والله أعلم

(الاصل السابع) (انه تعالى يفعل بعباده مايشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان فى ملكه وليس عليه استحقاق ان أثاب فبفضله يثيب وان عذب فلحق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده كما ذكرناه) فى الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه شئ) لا نقلا ولا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل فى حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يسئل عما يفعل) بحكم ربوبيته وملكه لكل شئ الملك الحقيقى (وهم يسئلون) بحكم العبودية والمملوكية لاقتضائها ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ويوجب عليه شيأ وقال جمهور المعتزلة ماهو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به لو أعطى والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح فى حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ماهو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ماهو المفسدة وعندهم ليس بمقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا ولو كان فى مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلا

(الاصل السابع) انه تعالى يفعل بعباده مايشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لماذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شئ بل لا يعقل فى حقه الوجوب فانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

وليت شعري بما يجيب المعتزلي في قوله ان الاصلح واجب عليه في مسئلة. تعرضها عليه وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين فان الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تعب بالايمان والطاعات بعد البلوغ ويجب عليه ذلك عند المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لانه بلغ واجتهد في الطاعات ويقول الصبي أنت أمتني في الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر له دوني فلم فضلته فيقول الله تعالى لاني علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت فكان الاصلح لك الموت في الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى ويقولون يارب أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا في الصبا فانا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند هذا الا القطع بان الامور الالهية تتعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان أهل الاعتزال

ظالما وغاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جائرا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة هكذا نقله النسفي في العمدة عنهم وقال ابن التلمساني في شرح اللمع اختلف البغداديون منهم والبصريون مع اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الا ويفعله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصلح له واذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلح في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتي والمبني على الباطل باطل ومن مشهور دفع المعتزلة بابطال مازعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي علي الجبائي رأس أهل الاعتزال في أواخر الثلاثمائة أوردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليهما المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي علمي (ما) ذا (يجيب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصلح واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نفرضها) أي نقدرها (عليهم وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي) أي صغير (مات مسلما) وانما قيد بذلك بناء على ان أطفال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مات مسلما) أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعب بالايمان و) الاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك) أي اثابة المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلح (فلو قال الصبي) المذكور (يارب لم رفعت منزلته علي) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر والنهي (واجتهد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذاك رب (أنت أمتني في) سن (الصبا) وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة مثله (فقد عدلت) أي جرت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضلته) علي (فيقول الله) تبارك و(تعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لاشركت) بي (أو عصيت) أمري (فكان الاصلح لك الموت في) سن (الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهلا أمتنا في) سن (الصبا فانا قد رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجاب عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا القطع) والجزم (بأن الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وتترفع (بحكم الجلال) وهو احتجاب الحق عنا بعزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المائل عن سمت الاعتدال

(تنبيه) هذه المسئلة المفروضة أوردها ابن الهمام فى المسايرة وجعلها مناظرة بين الاشعرى والجبائى قال وكان يتلمذ له على مذهبه فتاب وصار اماما فى السنة فقال الاشعرى للجبائى أرأيت لو أن صبيا مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائى وعند هذا ينادى الكفار الخ هو رد الاشعرى على الجبائى وفى آخره فانقطع الجبائى وتاب الاشعرى عن الاعتزال وأخذ فى نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما فى المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا وألزمه فى قول العاصى يارب لم تمتنى صغيرا لئلا أعصى لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الالزام به بان اماتته للصغير فى صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثير الظهور رجحانه وليس فى ابقاء العاصى ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الالزام به عن شيخه الجبائى بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كما فى التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عمن لا جناية له لاصلاح غيره وهو ظلم عندهم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم كما فى شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون وزرادشت وغيرهما من المضلين لاصلاح كثير من العالمين كما فى التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائى ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر موجبه بالنسبة الى شخص آخر فاعله كان اماتة الاخ الكافر موجبه لكفر أبويه وأخيه الكامل الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له لعله كان فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الكثير بن فات الاصلح واذا تأملت ماذكرت ظهر لك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقابها فى صورة أخرى مفروضة لانطباق مقصوده عليها ويقرب من هذا سياق ابن التلمسانى فى شرح اللمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فيمن أماته الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قلنا فيلزمكم أن يميت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليدهم فى النار اه وسياق النسفى فى الاعتماد ثم يقال لهم صبى عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبى مات فى صغره وصبى بلغ وكفر وارتد بعد الاسلام فلم أبقى الصبى الاول فان قالوا لانه أصلح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاجر العظيم قيل لم لم يبق الثانى فان قالوا لان ذلك أصلح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود فى النار فكانت اماتته صغيرا أصلح له قيل لهم لم لم يمت الثالث كما أمات الثانى ولا انفصال لهم عن هذه ألبتة فتأمل.

(فصل) ومن أجوبة الماتريدية فى الرد عليهم من النقل والعقل أما الاول فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولو لم يكن فى مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل المتكلف الذى يتحلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففى الآيتين دليل على بطلان القول بالاصلح اذ عندهم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك فى الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضال فمقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالنملة صلاحا ما أنبت لها جناحا والحديث صحيح من رواية على رضى الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر مالا صلاح له فيه بل له فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن اماتته فى صغره وعدم تمييزه أصلح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان ابقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصلح له وكذا ابقاء الكافرين وايلامهم ليزدادوا اثما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الاديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيآت وكشف مابهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لايخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقلاء لمالم يكن موجودا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الانبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتهم فلايخلو اما أن يجوز له أن لايؤتيهم أولايجوز فان كان لايجوز له أن لايؤتيهم بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالما وكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا اللهم لاتظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك ولاتجر علينا ومن ظن أن الانبياء والاولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لايؤتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ماأدى اذ الشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لايقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره ولافي خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وابطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل مافعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولامنة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان متصلفا اذلاافضل ولامنة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الاصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الاصلح (كان قبيحا لايليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح) لغة (مالايوافق الغرض) وهو الغاية التي يتحرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص) لامر ما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر) فانما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الاغراض (حتى) انه قد (يستقبح قتل الشخص أولياؤه) بنصب اللام من قتل على انه مفعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائد على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) فبتفاوت الاغراض اختلف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصلح (مالايوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذلاغرض له) تعالى (فلايتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كما لايتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والملك ملكه ومعنى الظلم مجاوزة الحدود والتصرف في غير الملك و(لايتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لاغير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالايوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الامجرد تشه) تشهية النفس يشهد بخلافه ماقد فرضناه من مخاصمة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسفي وليس منع الاصلح بخلا لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لابقضاء الحق المستحق وعندهم لاافضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطي جواد متفضل وبما يمنع كما هو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ماهو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون ايجاب بسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالمعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهما قدر على رعاية الاصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لايليق بالحكمة قلنا القبيح مالايوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح مالايوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لاغرض له فلا يتصور منه قبيح كما لايتصور منه ظلم اذ لايتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالايوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشه يشهد بخلافه ماقد فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا يراعى الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به فى الدنيا ثناء وفى الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه آفة وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال

(الاصل الثامن) ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة لان العقل وان أوجب الطاعة فلا يخلو اما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العبث واما أن يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما أن يرجع الى المعبود وذلك محال فى حقه تعالى فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فى حقه تعالى سيان واما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال لانه لا غرض له فى الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس فى المآل الا الثواب والعقاب ومن أين يعلم

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهى عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع وقال ابن التلمسانى الحكيم هو الذى يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفى الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادى الحكيم هو العالم بالمستور الخفى على غيره فهو من الاوصاف الثابتة له فى الازل لانه فى الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقيل هو المحكم لافعاله على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التى استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف فى معنى الحكيم فقال أصحابنا الحكيم فى فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان فى فعله منفعة له أو لغيره اه (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أى اذا أطلق الحكيم على أحدنا أريد به ذو الحكمة وهى اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (يراعى الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد به فى الدنيا ثناء) جميلا (وفى الآخرة ثوابا) جزيلا (أو يدفع به) أى بمراعاة الاصلح (عن نفسه) مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحمة) عليها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهروا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أولدفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال وطاعة أوامره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بايجاب الله تعالى وشرعه) بواسطة رسله الكرام (لا بالعقل) أى مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بادراك المؤاخذة الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسين ولا تقبيح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح العقليين وعليه يترتب ماذكره المصنف قبل هذا فى الاصلين من مسئلة التكليف وايلام البهائم ولذا قيل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام فى المسايرة فأورد الكل فى أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف بالحسن والقبح لكن لا لذواتها ولا لاوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها فان تعلق بها نهى فهى قبيحة فاذا القبيح مانهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهى فهى حسنة فاذا الحسن مالم ينه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهى والقبيح راجع الى كون الفعل تعلق به نهى فنفس الفعل أوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذى هو محل النزاع (خلافا للمعتزلة) جمهورهم وللماتريدية على ماسيأتى بيان أقوالهم فى ذلك والدليل عليه من النقل والعقل ولما كان الدليل النقلى الذى هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث يحتمل العذاب الدنيوى ويحتمل العذاب الاخروى أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لان العقل) اذا كان موجبا (ان أوجب الطاعة) لله تعالى (فلا يخلو فاما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل لا يوجب العبث) وهو مالا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أى الطاعة (لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما أن يرجع) ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عنده أوبه أودفع نقص كذلك وكل ذلك يستحيل على البارى جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فى حقه تعالى سيان) أى متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يخلو اما أن يكون فى الحال أوفى المآل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له فى الحال بل يتعب به) ويقع فى تكليف ومشقة (وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه و) أيضا ليس له غرض فى المآل لانه (ليس فى المآل) أى فى الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد بالبناء للمفعول

والـلام مفتوحة (ان الله) تعالى (يثيب) أى يجازى (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أى على كل منهما ولا طريق الى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان اذليس له الى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أى بالعبد (لاحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الرسل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هـذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أى وقع فى الزلل (من أخذ هـذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة واظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لماله من الارتياح) والانبساط (والاهـتزاز) والاهتشاش (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية مايقال فيه انه يرجع الى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزوينى من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ما وأيضا فان العقل لو صلح للايجاب بشئ لصلح لايجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا وكالقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام فى ابطال هذه المسئلة ابن التلمسانى فى شرح اللمع فقال اعلم ان الحسن والقبح يطلقان باعتبارات ثلاثة الاول الحسن هو الملائم للغرض والقبيح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى أمر عرفى مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وتفسيرا الحسن والقبح بهذا الاعتبار لانزاع فيه الثانى الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عقلى لانزاع فيه أيضا الثالث الحسن ماينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه فى الدنيا والآخرة والقبيح ضده وهذا محل النزاع فالاشعرية تقول ان ذلك يرجع الى وقوع جائز غيبى ووقوع الجائزات الغيبية لايهتدى اليه الا بانباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان البارى تعالى حكيم وان الحكيم لايفعل ولا يأمر ولا ينهى الا على وفق الحكمة والبارى لاينتفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا واذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راجحة فالحكيم لابد أن يرجح فعله على تركه وان كان مضمونه مفسدة خالصة أو راجحة فالحكيم لابد أن يرجح تركه على فعله وان استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فموجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعقولنا على شئ من ذلك اما بضرورة أو نظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذى يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لانه يثبت حكما فى المحل وعلى هذا الاصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الافعال الى ثلاثة أقسام منها مايدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها مايدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها مالا يستقل العقل بادراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب فى الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتم ادراك حسن بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضرورى أن لاتختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولايمكنكم حمل ذلك على العناد فان العادة تحيل مثل ذلك من الجماء الغفير مع توالى العصور ومر الدهور قالوا انا لم نخالفكم فى شئ البتة فانا نحسن جميع ماتحسنونه ونقبح جميع ماتقبحونه وانما الخلاف فى المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولايبعد الاختلاف فى المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبى فى ان خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو نظرا وأجاب الاصحاب بوجهين أحدهما انا لم نتفق قط فى صورة

أن الله تعالى يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل ولا به لاحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ باحدهما دون الآخر

الا فى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظى فنحن نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كما لا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة فى المحل نفسه أو تابعة له فى الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفى القسمين معا الثانى انا لانسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى الا بأحد الامرين فلم تتفق فى كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن فى النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبى فقال أبو هاشم التزم التسوية بين الصورتين واحكم ان الكذب يحسن فى مثل هذه الصورة فقيل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لا من قام به فجوز أن يخلق الله تعالى كذبا نافعا ويتصف به فتبلد ولم يحد جوابا وأما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانهما مستويان فى الصورة والصفة بدليل أن الغافل فى المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم بقبحه ابتداء وبحسنه بناء وحكم المثلين أن لا يفترقا فى صفات النفس ولا ما يلازم النفس وللمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذى لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفى الشرائع من البراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملاءمة والمنافرة ونحن نسلمه ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيأ من ذلك يثاب عليه فى الآخرة أو يعاقب على تركه ومجرد العقل لا يهتدى لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جهلوا كجهلكم كما انهم قبحوا ايلام البهائم مطلقا وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ماذاك الا لحسنه عقلا قلنا موجبه اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك قلنا لاعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فيمن نشأ فى جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا بالغتم فى الفرض الى هذه الصورة فحينئذ نمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شئ لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز النبى على المتنبئ قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جوز صدورها على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما انا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبوين وان جوزنا خلقه من غير تردد فى أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم يكن الكذب قبيحا لعينه لجاز أن يخلق الله تعالى كذبا ويتصف به قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظلما وحدا والضرب تعديا وتأديبا وأيضا لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالمقدم مثله اه

(فصل) وحاصل ما فى المسايرة وشرحه ما نصه لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا وكذا بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه وفاقا منا ومن المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بدركه فى حكم الله تعالى

فقالت المعتزلة نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك قبحه و بثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم بناء منهم على أن للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أى تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم أولاجل صفة فيه حقيقية توجبهاله كما ذهب اليه الجبائية و بانه قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه وروده بحظره واذا ورد بذلك حسناه أوقبحناه بهذا المعنى فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين كحاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذى قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفى ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض فى ايلام الاطفال والبهائم والعقاب بالمعاصى ان مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لابد من وجوده لوعده وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامها لم نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا ولا اعلم أحدا منهم جوز عقلا تكليف مالا يطاق فهم فى هذا مخالفون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله فى ذلك الفعل تكليفى فقال الاستاذ أبو منصور الماتريدى وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ماهو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبى وهو معنى شكر المنعم وروى الحاكم الشهيد فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الاول قالوا العقل عندهم اذا أدرك الحسن والقبيح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندنا آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل واذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا فى الدنيا والآخرة وذلك نفى لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وحمل بعضهم العذاب فى الآية على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضى التخصيص اه (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب فى الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلى وهو ان الواجبات كالنظر المؤدى الى الايمان بوجود البارى تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم الدور واذا وجب النظر المؤدى الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه الذى هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هى وسيلة يقتضى وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أى اذا حصرتم مدارك الاحكام فى الشرع المنقول دون قضايا العقول (والشرع لا يستقر مالم ينظر المكلف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيها ليعلم صدقه (قال المكلف للنبى ان العقل ليس يوجب على) أى لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر مالم ينظر المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبى ان العقل ليس يوجب على النظر والشرع

فانه (لايثبت) فى حقى (الا بالنظر) المؤدى الى علمى بثبوته (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع فى حقى مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضا الى (افحام الرسول قلنا) فى الجواب ماذكرتموه ينعكس عليكم فى ايجاب العقول فان العقل لا يوجبه بضرورته لامرين أحدهما اختلاف العقلاء فيه الثانى انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضروريا بيان وقوعه على الامور النظرية انه يتوقف على ايجاب المعرفة وهو نظرى وايجاب النظر بوجوب المعرفة بناء على ان مالايتوصل الى الواجب الابه فهو واجب وهو نظرى أيضا وانه لاطريق سواه وهو نظرى فتعين ان مايوجبه النظر وان كان كذلك فالعاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من حيث الجدل وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لايتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأخبر بالايجاب وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لانفس الوجوب والمشروط فى التكليف أن يكون المكلف له سبيل الى العلم بما كلف به فان من أغلق عليه بابا وقال مهما خطر لى من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف الله تعالى على لانى لم أطلع على حكمه يكون عاصيا بالاجماع فانه لايخلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا فان كان من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى و (هذا) القدر المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائله فى ترك النظر وقد ضرب المصنف له مثلا ليفهم فقال هو (يضاهى) أى يشابه (قول القائل للواقف فى موضع من المواضع) قصدا للارشاد الى النجاة (ان وراءك) أى خلفك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (ضاريا) وصفه بالشدة والضراوة (فان لم تنزعج) هكذا فى سائر النسخ وفى بعضها فان لم تبرح (عن المكان) الذى أنت فيه بالحركة والانتقال (قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقى) أى صدق قولى (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لايثبت) عندى (صدقك مالم ألتفت ورائى) وانظر (ولا ألتفت ورائى ولا أنظر مالم يثبت صدقك فيدل هذا) كما لايخفى (على حماقة هذا القائل) وسقوطه عن حيز الاعتبار (وتهدفه) أى نصب نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد) للنجاة (فكذلك النبى يقول) لمن بعث اليهم مامعناه اعلموا (ان وراءكم) أى خلفكم أو امامكم فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أى لابد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والا لامناسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام فى المسايرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا لى صدقى بالالتفات الى معجزتى) فان اعراضكم عن قبول ماجئت به أو تكذيبكم اياى موجب للهلاك الابدى وهو الخلود فى العذاب الاليم (فمن التفت) منكم بأن نظر فى معجزاتى (عرف) صدقى (واحترز) أى صار فى حرز (ونجا) من الهلاك الابدى (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هلك) هلاكا كاملا (وتردى) على أم رأسه فى الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أى جميعهم وقوله (أجمعون) تأكيد له (وانما على البلاغ المبين) أى المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت) و يحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) اى الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بامكان مايقول فى المستقبل) من الزمان فيجوز العقل صدق مايقول النبى قبل النظر فى المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل العاقل على النظر لامحالة فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل مايقول النبى مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا أى يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبى شريف انه ليس المراد بالنيران فيما ذكر نيران الآخرة لانها وراء الموت لادونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد

لايثبت عندى الا بالنظر ولست أقدم على النظر أدى ذلك الى افحام الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا يضاهى قول القائل للواقف فى موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضاريا فان لم تبرح عن المكان قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقى فيقول الواقف لايثبت صدقك مالم ألتفت ورائى ولا ألتفت ورائى ولا انظر مالم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبى صلى الله عليه وسلم يقول ان وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا لى صدقى بالالتفات الى معجزتى والا هلكتم فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بامكان مايقوله فى المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر

بهاو بالموت تعظيم ماوراء هم وتهو يله الا الموت الحقيقى قلت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال فى الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد تجويز العقل صدق مايقول النبى ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا أيضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور بل قد لا ينساق المكلف الى النظر بسبب غلبة الشهوة على استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر فى العواقب و يعود المحذور وهو لزوم الافحام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكابرة لما تقرر ان مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة ومجرد التجويز العقلى لا يقدح فى العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم الافحام بان مقتضى ماذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبى اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكلف بلا دعوة من النبى ولا اخبار أحد له بما يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذى هو محل النزاع ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشئ واجبا أن فى تركه ضررا) ويكون تاركه ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا انه معرف للضرر المتوقع) فى تركه (فان العقل) بمجرده (لا يهدى) أى لا يرشد (الى التهدف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والملذوذات (فهذا معنى ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما فى تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ورجاء الثواب على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) فى الحقيقة (اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط) أى يتعلق (بتركه ضرر فى الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبرا بحكم المالكية المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهى دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هى متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها التنجيزى على فهم الخطاب بالابلاغ وقد تحقق كل ذلك فى حق من أخبره بذلك الايجاب مخبر لانتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التنجيزى قد يكون تعلقا بالواجب الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فأما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه فى دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب فى النظر فى المعجزة فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر فى عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما ادعاه المخبر لانه أى عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها فى جلب ماينفع ودفع مايضر فلا يعذر فى عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الافحام وللمصنف رحمه الله تعالى فى كتاب الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر فى الترك موهوم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر فى المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه فى اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لا انه موجب *(تنبيه)* قال ابن الهمام اعلم أن محل الاتفاق فى الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا مايذهل أكابر الاشاعرة عن محل النزاع فى مسئلتى التحسين والتقبيح العقليين لكثرة مايشعرون النفس ان لا تحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير منهم فى الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة النقص عليه تعالى الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشئ واجبا ان فى تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا أنه معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدى الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما فى تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به لم يكن الوجوب ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر فى الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اه وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محقق المتأخرين منهم وهو السعد فى شرح المقاصد بعدما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانصه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لافى محل النزاع اه قال ابن أبى شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لافى صفات البارى سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم فى ان كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لانسلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا الاخفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الابه لايصح فرضه فى حق ذى القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل فى حقه عز وجل

(فصل) وهذا الدليل الذى سقناه فى أول الاصل هو مسلك المحدث وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لاتوصف بحسن ولاقبح لاستواء الايجاد بل هى حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهى الطلب فهى مختصة بأفعال المكلف وهو الملك والجن والعاقل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشئ فرع العلم به ولاعلم بالحقيقة الالله تعالى فلا تكليف ولا طلب الالله تعالى وقد انقسمت التكاليف الى طلب فعل وطلب ترك فما تعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسنا بطلبه وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحا بطلب تركه ومالم يتعلق بتركه ولابفعله جعله الشارع حسنا لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية ولاشك ان العقل لايهتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار مايعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الابالتوقيف السمعى النبوى أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لايدرك بمجرد العقل فلاحسن ولاقبح عقلا وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد بقى على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتقبيح العقليين ونحن نذكرهما هنا لئلايخلو كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقد أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لايفعل شيأ لغرض لانه لوفعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لايقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضا ذاتيا للفعل لامتناع الترجيح بلامرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضا فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه محال اجماعا واتفق عليه أهل السنة والجماعة الامانقله الفخر الرازى عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون فى العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن مايقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذى يقع من الفقهاء فى الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلا الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه فحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلا وانما يعتقدون أن ذلك كذلك بجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة اما بجلب مصالح العباد أودفع مفاسدهم لاعلى جهة الوجوب العقلى واستقراء حملة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

الكلية

الكلية وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الابسط لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيأ انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الايجاب بالمنفعة ودفع الضرر مبنى على كون أفعاله تعالى وأحكامه معللة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج اليها في العلية والله الغنى عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على انه تنزه عن ذلك وأما الصوفى فيقول ترتيب المسببات عن أسبابها حكمة الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية بالنسبة الى العلم والارادة والقدرة ضرورة امكانها المقتضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسببا عن شئ فمن حيث الحكمة الاسمائية حق وبهذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضيات للتكوين فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون يوضح لك المقصود فاعرفه الثاني ومما اتفق عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أبى له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة لاستحقاق ماله جعل وابايه من أبى علة أيضا لماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته فلم تكن الاعمال الاعلامة لاربابها الذين خلقت فيهم على ما يؤل اليه أمرهم من سعادة أوضدها وقد اتفق حملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفي ولو كانت الاعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الابسط للامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيأ فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للاثابة والعقاب لما تخلف واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عمن عاش على الكفر ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشتراط الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد والمحدث يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت يارسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفى يقول من تحقق بعبودية نفسه على انه لا شئ له يوجب الحظوة عند سيده الا بفضله والا لو كان شئ يوجب الحظوة غير الفضل لكان منازعا للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل و(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومنذرين فهى جائزة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة) والصابئة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا) باستحالة النبوات عقلا هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والمعوله أيضا وأبكار الافكار للآمدى ومن كتب الماتريدية العمدة للنسفي والبداية للصابوني وغير هؤلاء وظاهر كلام الآمدى في غاية المرام يقتضى أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا (لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أى سعة وغنية من ندحت الشئ وسعته أى ان كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضايا العقول مندوحة عنهم وان كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا باطل من وجوه الاول هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يهدى) وفي بعض النسخ لا يهتدى في الموضعين (الى الافعال المنجية في الآخرة) أى ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع فبوجد من

(الاصل التاسع) أنه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام خلافا للبراهمة حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم لان العقل لا يهدى الى الافعال المنجية في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانباء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود فى الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها المميزها و يوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كحاجتهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحيحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثانى أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بادراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه ويتردد فى البعض فما استقل بادراكه كوجود البارى وعلمه وقدرته عضده ماجاء به النبي وأكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والمعاد الجسمانى وقبح الصوم يوم كذا وحسنه فى يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ماذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف فى ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهما فقطع ماجاء به النبي مزاحمة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جدلا فما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء مجمعون على تكرير المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدى الى فساد التقاتل والخراب للتنازع المؤدى اليهما والنهى المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ماينجى فى الآخرة وبيان ما قصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف فى الرد على منكرى البعثة كالبراهمة والصابئة حيث قالوا لا فائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف فى العلميات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن وبيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لاتفى بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع مافيها من الخطر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعله من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولا انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلا يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها فى شأن مخلوق تفيده هذا العلم وثانيا قد يخلق للمبعوث علم ضرورى بان الباعث له هو الله تعالى

(فصل) قال شارح الحاجبية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلا وواقعة قطعا ثم فى ذلك الوقوع حكمة بالغة ورحمة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهى لا لغير اما انها جائزة عقلا فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعا أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فالاصل عدمه وعليه بيانه وأيضا الوقوع والعلم به ضرورى تواترا ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباهت كافر ليس معه كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورحمة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكرى ومرتبة الاشعرى بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع الالطاف عقب شئ يقع فى الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجود ولو شاء لم يكن ولكن سبقت الكلمة الالهية بذلك وجرت السنة الربانية على مقتضى ماهنالك سواء أدرك ذلك العقل بنظاره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرا وأجمعها وهى ثلاث

كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها

أحدها أن الشؤن الالهية من الاسماء والصفات فى غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التى لادلالة للآثار عليها ولما كان كذلك كان من حكمة الله وسعة رحمته وخفى لطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤا بانباء الله تعالى عن تلك الشؤن وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطيق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا ثانيها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك جوازه والكلام انما هو فى العلم بالوجود لا فى الجواز اذ الجواز على الاجمال من سبيل الضرورة والكمال انما هو فى تحصيل العلم النظرى فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التى حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ماوقع من ذلك فى نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخير تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أوتفويته فرع العلم به وكان العلم بالخير والشر فى غاية الخفاء بل لامجال للعقل فى ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهى لاغير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤا عن خير الاحوال فى المواطن الثلاث فأمروا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اه

(فصل) اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لمافيها من حكم ومصالح لاتحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب على الله تعالى عقلا عند المعتزلة والشيعة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ماوراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى فيستحيل أن لايوجد كاستحالة السفه عليه كما ان ماعلم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح والمختار انها لطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا ينبنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالاته كما فى شرح المقاصد ومن هنا جاءنا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لاينافى امكانه فى نفسه

(فصل) ودليل المحدث فى هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك وقوله تعالى ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا فالله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حجتهم عند ذلك وهى انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم يا ربنا انك ركبتنا تركيبا نسهو معه ونغفل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلالنا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسر به ولا نستوحش منه ينبهنا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا ويمنعنا اذا اشتهينا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لولم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل مايشاء لايسئل عما يفعل وهم يسئلون

(فصل) ودليل الصوفى يقول قد تحقق فى نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولى وانطباعى وان شئت فقل ذاتى وعرضى فالعلم الحصولى

الذاتى القديم هو علم الله تعالى والانفعالى والانطباعى العرضى الحادث هو علم العبد وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العلمين اذ الامر فى نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلابد من ذلك وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلابد للعلم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هى علم وعمل فاذا لابد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عينا والآيات القرآنية علما ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجناب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعشعانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هى بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهى تتفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة فمتى كانت حقيقة القابل فى غاية البساطة والتمحيص من الفواشى الحجبية التى هى الاوهام وما يؤدى اليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان أقرب ومتى كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو التنزل الوحي والتعليم الالهى ثم ذلك التعليم منه مايخص ومنه مايعم فكل صورة نورانية علمية حصلت فى محل انبعث منها بحسب الامداد الالهى شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لشطر محل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو اشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع المزاحم وبالجملة فهذا انبعاث الصور العلمية المخصصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكانى العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسمانى كالجن ومتوسط بين الاول والثانى كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم الكمل على قسمين منهم من هو فى مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقريب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون فى مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الخلقية تعلما ومن الملائكة الهاما وتحدثا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أمتى منهم فعمر بن الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلما بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقيهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانيا وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقرر ذلك بان لك انه لولا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كامل على فقد انفتحت الحكمة وعمت النعمة والله أعلم *(تكميل الاصل)*

اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبى كما صار اليه الكرامية لاستوائه مع الخلق فى نوع البشرية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة وقالوا انها ترجع الى التخلى من الاخلاق الذميمة والتحلى بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما ترجع الى اصطفاء عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى فمن نفسه بالوحى فان أمر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز الزمخشري الرسل عن الانبياء بان الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبيين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما قال تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لاخباره عن الله تعالى فيكون من الانباء أو لرفعته فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وبالله التوفيق *(الاصل العاشر)* في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم) الى الخلق أجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم أن العلم بثبوت الشئ فرع تصور ذلك الشئ وتصور ذلك الشئ ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب حقيقته وماهيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو أن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله المفهوم من سياق المصنف ولابد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلابد من الكلام على مابه يتعين شخصا وذلك بالاستقراء من حيث نسبه ومولده ووفاته وزمانه وأسماؤه الموجبة لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك فلابد من ذكر ذلك على الايجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القرافي في ذخيرته وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به يتعين ترجع الى العقائد لا الى العمل فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقد بذلك أما وجوده صلى الله عليه وسلم فمعلوم بالضرورة تواترا عند أهل البرهان وكشفا عند أولى العيان فان الصوفي يقول العلم بوجوده صلى الله عليه وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار يقظة عند المقربين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه وسلم من رآني فقد رآني حقا فان الشيطان لا يتمثل بصورتي اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية يقظة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظره وأما تعيينه فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب ابن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح ومافوق عدنان فمختلف فيه ولاخلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم أبو القاسم وهو الاشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهنا تجتمع مع أبيه في النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اما من حيث المكان فهو مكة باجماع في شعب أبي طالب وأما من حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتى عشرة خلت من شهر ربيع الاول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو حمل وقيل ابن سبعة أشهر والاول الصحيح وماتت أمه بالابواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبد المطلب ٧ ولرسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان سنين و بعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضين من شهر ربيع الاول سنة احدى وأربعين من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشر سنين والاول أشهر وقدم المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشر سنين وتوفى صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضى الله عنها يوم نوبتها يوم الاثنين أول يوم من شهر ربيع الاول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشمائله الزكية

(الاصل العاشر) ان الله سبحانه قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا بالآدم ولا بالجعد القطط ولا بالسبط كان رجل الشعر أزهر اللون مشربا بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخم الكراديس أهدب الاشفار أدعج العينين حسن الثغر ضليع الفم حسن الانف اذا مشى يتكفأ كأنما ينحط من صبب واذا التفت التفت معاجيل نظره الى الارض كانت له جمة لم تبلغ شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم وأما أسماؤه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفا وقد ألف الحافظ ابن دحية في ضبطها كتابا سماه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفا فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمدثر والمزمل وعبد الله والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضا المقفى ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليما ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعتقد انه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتما للنبيين) وهذا مما أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكتاب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين والسنة فما روى واني لخاتم النبيين وآدم منجدل بين الماء والطين وفي الصحيحين ان مثلي ومثل الانبياء قبلي كمثل رجل بنى دارا فكملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لو تمت فأنا اللبنة التي تم بها بناء الانبياء ويروى أيضا لا نبي بعدي فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ مختلفة والاجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير اليه وجده ويلوح بأن بعثته صلى الله عليه وسلم جامعة لمعاني العلو بالظهور على ماهو فوق ذلك باحاطته بكلية الكون أعلاه وأدناه وأوله وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان بنبوته الجامعة لخصوص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلية الامر فلم يبق وراءه أعلى فانجمعت طرفا سلسلة النبوة والرسالة فكان خاتما لا نبي بعده اذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو حقيقة الختم *(تنبيه)* يقال خاتم بفتح التاء وبكسرها وقد قرئ بهما فالفتح بمعنى الختام والانتهاء والمعنى انه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع الاخص والكسر بمعنى انه ختمهم أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فبه انتهت النبوة والرسالة (و) انه صلى الله عليه وسلم بعث (ناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين) أي رافعا تلك الاحكام ومزيلا لها ومبينا لانتهاء أمدها وأصل النسخ الازالة واليهود والنصارى فرقتان معروفتان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما السلام والصابئون قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند منتصف النهار وانما خص هؤلاء مع ان شريعته صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة ذكرهم *(تنبيه)* من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد وردفيهم انهم قوم بهت كما في الصحيح وهم فرقتان الاولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استحالة النسخ عقلا لما فيه من البداء على زعمهم والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت أبدا الفرقة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصبهاني قالوا هو رسول لكن الى العرب خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضا بعض النصارى أما من زعم احالة النسخ لما فيه من البداء فان عنى به ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا فذلك محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم لذلك فانه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

واطلاق

خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين

واطلاق مامنعه فى وقت آخر فذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البداء واذا لم يدل شئ من ذلك على البداء فكذلك لايدل تصرفه فيهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لايمتنع فى الحكمة أن يأمر الحكيم مريضا باستعمال الدواء فى وقت ثم ينهاه عنه فى وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك فى الحالين ان روعيت قاعدة الصلاح والتزم فى تصرفات البارى تعالى ذلك والا فالله تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ثم نقول وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدى مع العجز عن معارضته لايخلو اما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولا فان لم يدل وجب أن لاتقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى عليه السلام وقد جاء بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة انى جاعل كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ماخلا الدم وقد حرم بعد ذلك فى التوراة كثيرا منها وفى التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرم ثم ذلك وقد كان فى شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ثم ذلك وقد كان العمل فى السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا وقد حرم ثم ذلك ولم يكن الختان واجبا لدى الولادة وقد أوجبتموه وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه اياهم ابن الراوندى ولو كان ذلك النقل حقا لاحتج به اليهود على النبى صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا فى طمس آياته بكل وجه حتى غيروا صفته فى التوراة ولو احتجوا به لنقل وحيث لم ينقل دل على انتفائه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فاذا سلموا انه نبى فقد سلموا صدقه وقد أخبر بعموم رسالته وانه مبعوث الى الاحمر والاسود مع قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقد تحدى بمعجزته جميع الانس والجن (وأيده) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة على صدقه والمعجزة هى الآية مع التحدى بها فكل معجزة آية لا العكس ثم المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز فاستعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ماهو سبب للعجز ثم جعل اسما له فقيل معجزة والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة أو للمبالغة كما فى العلامة وحقيقة المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سالم من المعارض على يد مدعى النبوة قولنا من يتناول الفعل كانفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقيد امام الحرمين المعجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتى فى سياقه قريبا وقد أورد عليهما انها لاتنحصر فى الفعل بل كما انها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة والداعى الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو امالان العدم المضاف عنده فعل وأثر للقدرة واما لانه جعل المعجزة كون النار بردا وسلاما على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه الاجوبة كلها بحسب المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد اذ لادلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا مقرون بالتحدى أى المجاراة والمغالبة لغة والمراد منه ربط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا القيد تخرج كرامات الاولياء لانه لاتحدى بالكلية أولا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز للولى أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاصات فلانها تكون قبل النبوة فلم تكن مقرونة بالتحدى اذ الارهاص احداث خارق فى العادة يدل على بعثة نبى قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشق الصدر واظلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتى به موافقا له فى دعوى النبوة بحيث لايقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى فى دعواه بأن يدعى أحد نقيض دعواه كما اذا ادعى أحد انه نبى وقارن دعواه خارق ثم ادعى آخر انه نبى وان ذلك المدعى أولا ليس بنبى

وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق وقولنا على يد مدعى النبوّة معناه أن يكون الخارق قائما بالنبى كبياض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالبا اياه كانقلاب العصا حية فخرج ما اذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما اذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى و يقول معجزتى ما ظهر فى الزمن الماضى فانه وان كان خارقا الا أنه لم يكن على يد مدعى النبوّة فى ذلك الزمن اذ الفرض انه لم يدع نبوّة واذا علمت ذلك فاعرف انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوّة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعا اما الصغرى وهو انه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وتواترا لغيره واما ان تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولغيره بالتواتر لفظا ومعنى لغيره مما نقلته الآحاد و بالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائمة يشاهدها من كان وسيكون وذلك هو القرآن العظيم وغير دائمة وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أو حال أو مستقبل وهى لا تحصى عدة بالتحقيق أما القسم الاول الذى هو القرآن وأحد قسمى القسم الثانى الذى هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد و بقى القسم الاول من القسم الثانى وهو الافعال الخارقة للعادة فذلك أيضا لا يحصى كثرة وقد فصلت فى دلائل النبوّة لكل من البيهقى وأبى نعيم لكن بعضها ارهاص ظهر قبل دعوى النبوّة و بعضها تصديق ظهر بعدها وهى تنقسم الى أمور ثابتة فى ذاته وأمور متعلقة بصفاته وأمور خارجة عنها راجعة الى أفعاله فالاول كالنور الذى كان ينتقل فى آبائه الى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سرته وكذلك ما كان من خاتم النبوّة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته فى الظلمة كما يرى فى الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافا فلم يقع له ظل على الارض ولم يمنع رائى الشمس مع حيلولته والثانى ما يرجع الى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو فى الغاية القصوى وغاية الكمال فى ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق و بلوغه النهاية فى العلوم الالهية وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدنيوية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعا لابن عباس بقوله اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل فكان بحرا واماما للمفسرين ودعا على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقة حين لحقه فساخت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشقاق القمر) له فلقتين ومحل الانشقاق كان بمكة وقيل بمنى قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثنى الهيثم بن حبيب الصيرفى عن عامر الشعبى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقتين أى شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فكان معجزة كما فى شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقى قلت وأخرجه أحمد وأبو داود الطيالسى وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبرانى وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقى وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفى رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفى رواية أبى نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذى بمنى ونحن بمكة وأخرجه البيهقى وعياض عن على وحذيفة ومسلم والترمذى عن ابن عمر وأحمد والبيهقى عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكى انه متواتر *(تنبيه)* أنس وابن عباس رضى الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيرهما فيمكن ان يكون شاهد ذلك كذا فى المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بفلق البحر فى الارض وأكرم محمدا صلى الله

كانشقاق القمر

عليه وسلم ففلق له القمر فى السماء فانظر الى فرق مابين السماء والارض كما فى تفسير الرازى فى سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقى أخرجه البيهقى فى دلائل النبوّة من حديث أبى ذر وقال صالح بن أبى الاخضر ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بنى سليم لم يسم عن أبى ذر اه قلت عبارة البيهقى فى الدلائل كذا رواه صالح بن أبى الاخضر ولم يكن بالحافظ عن الزهرى عن سويد بن يزيد السلمى عن أبى ذر والمحفوظ مارواه شعيب عن أبى حمزة عن الزهرى قال ذكر الوليد بن سويد ان رجلا من بنى سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلى فى الزهريات قال أخبرنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن أبى حمزة عن الزهرى قال ذكر الوليد بن سويد ان رجلا من بنى سليم كبير السن كان ممن أدرك أباذر بالربذة عن أبى ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبى صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاخبرنى انه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأنى أرى حينئذ انه فى وهن فسلمت عليه فرد على السلام ثم قال ماجاء بك قلت الله ورسوله أعلم فأمرنى ان أجلس فجلست الى جنبه لا أسأله عن شئ الاويذكره لى فمكثت غير كثير فجاء أبو بكر يمشى مسرعا فسلم فرد عليه السلام ثم قال ماجاء بك قال جاءبى الله ورسوله فأشار بيده ان اجلس فجلس الى ربوة مقابل النبى صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبى بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أو تسع أوماقرب من ذلك فسبحن فى يده حتى سمع لهن حنين كحنين النحل فى كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبابكر وجاوزنى فسبحن فى كفه ثم أخذهن منه فوضعهن فى الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فسبحن فى كفه ثم ناولهن عثمان فسبحن فى كفه ثم أخذهن منه فوضعهن فى الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنة تسبيح الحصى فى كفه صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبرانى فى الاوسط وفى رواية الطبرانى فسمع تسبيحهن من فى الحلقة ثم دفعهن الينا فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقى الذى أوردناه بتمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الاهذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

(فصل) وأما تسبيح الطعام فقد أخرج البخارى من حديث ابن مسعود قال كنا نأكل مع النبى صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفى الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبى صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبى صلى الله عليه وسلم فسبح وأقره الحافظ ابن حجر فى الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتا فى الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن ولذا أسقطه فى المسايرة وانما ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راعى ماهو المشهور على الالسنة

(تنبيه) قال صاحب المواهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون فى غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفى قوله ونحن نسمع تسبيحه تصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق العجماء) كذا فى سائر نسخ الكتاب وفى لمع الادلة لشيخه امام الحرمين ونطق العجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وأنطقه جعله ناطقا وللمصنف فى كتاب المعارف الالهية تحقيق فى النطق غريب أعرضنا عن ايراده هنا لعدم مناسبته وغاية مايحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والعجماء تأنيث الاعجم من العجمة بالضم وهى اللكنة فى اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث العجماء جبار قال العراقى وأخرج أحمد والبيهقى باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة فى البعير الذى شكا الى النبى صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد فى كلام الضب والظبية والذئب والحمرة أحاديث رواها البيهقى فى الدلائل اه قلت

وتسبيح الحصى وانطاق العجماء

وسياق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ مر بنا بعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يارسول الله وانه لاهل بيت مالهم معيشة غيره فقال أما اذ كرت هذا من أمره فانه شكا كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا اليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جمل فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفرانه فسكن ثم قال من رب هذا الجمل فجاء فتى من الانصار فقال هذا لي يارسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله اياها فانه شكا الى انك تجيعه وتدئبه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جمل يسنون عليه وانه استصعب عليهم فمنعهم ظهره وان الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه كان لنا جمل نسني عليه وانه استصعب علينا ومنعنا ظهره وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فمشى رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فقالت الانصار يارسول الله قد صار مثل الكلب الكلب وانا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس علي منه بأس فلما نظر الجمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجدا بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذل ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له اصحابه يارسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فنحن أحق ان نسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها وأما كلام الضب فحديثه مشهور رواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يصح اسنادا ولا متنا وذكره القاضي عياض في الشفاء وقد روي من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه اذ جاء اعرابي من بني سليم قد صاد ضبا جعله في كمه ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا نبي الله فأخرج الضب من كمه وقال واللات والعزى لا آمنت بك أو يؤمن هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ياضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعا لبيك وسعديك يازين من وافى القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحمته وفي النار عقابه قال فمن انا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقيل انه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعا خصوصا وقد رواه الائمة فنهايته الضعف لا الوضع وأما حديث الظبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الائمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محصن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يارسول الله صادني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقني حتى أذهب فأرضعهما وارجع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير انه لا أصل له وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجملة عدة أحاديث يقوي بعضها بعضا أوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد الماليني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وسعيد بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

وألفاظ الكل مختلفة ورواه عياض فى الشفاء وهى قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم له صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه فى دلائل النبوة باسناد ضعيف وهو فى الشفاء ومما يلحق بانطاق العجماء كلام الحمار بخيبر الذى سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفورا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبى منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم نحوه من حديث معاذ بن جبل وقد أورده ابن الجوزى فى الموضوعات وفى معجزاته صلى الله عليه وسلم ماهو أعظم من كلام الحمار وغيره (وماتفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة فى عدة مواطن فى مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعى المستفاد من التواتر المعنوى ولم يسمع بمثل هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث نبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبى ونقل ابن عبد البر عن المزنى انه قال هو أبلغ من المعجزة من نبعه من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لان خروج الماء من الحجارة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقى هذا الحديث فلم يذكره فى تخريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليلى الانصارى وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقى وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر والتمس الناس الوضوء فلم يجدوه فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع يده فى ذلك الاناء فأمر الناس ان يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضؤا من عند آخرهم وفى لفظ للبخارى كانوا ثمانين رجلا وفى لفظ له فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقلنا لانس كم كنتم قال كنا ثلاثمائة ولفظ البيهقى قال خرج النبى صلى الله عليه وسلم الى قباء فأتى من بعض بيوتهم بقدح صغير فادخل يده فلم يسعه القدح فادخل أصابعه الاربعة ولم يستطع ان يدخل ابهامه ثم قال للقوم هلموا الى الشراب قال أنس بصر عينى ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدح حتى رووا منه جميعا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة تبوك فقال المسلمون عطشت دوابنا وابلنا فقال هل من فضلة ماء فجاء رجل فى شن بشئ فقالوا هاتوا صحفة فصب الماء ثم وضع راحته فى الماء قال فرأيتها تخلل عيونا بين أصابعه قال فسقينا ابلنا ودوابنا وتزودنا فقال أكفيتم فقالوا نعم اكتفينا يارسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقى وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال مالكم فقالوا يارسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا مانشرب به الاما بين يديك فوضع يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وفى رواية الوليد بن عبادة بن الصامت عنه فى حديث مسلم الطويل فى ذكر غزوة بواط قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ياجابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وانه لم يجد الاقطرة فى عزلاء شجب فأتى به النبى صلى الله عليه وسلم فغمزه وتكلم بشئ لا أدرى ماهو وقال ناد بجفنة الركب فأتيت بها فوضعتها بين يديه وذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم بسط يده فى الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستقاء فاستقوا حتى رووا فقلت هل بقى من أحد له حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهى ملأى ولفظ أحمد فى مسنده اشتكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه العطش فدعا بعس فصب فيه شيأ من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفى لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وماتفجر من بين أصابعه من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه فى الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر والذى ابتلانى ببصرى لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فما رفعها حتى توضؤا أجمعون وفى لفظ له من طريق نبيح العنزى عنه فجاء رجل باداوة فيها شئ من ماء ليس فى القوم ماء غيره فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتزاحم الناس على القدح فقال على رسلكم فوضع كفه فى القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقى كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر فأصابنا عطش فجهشنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده فى تور من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كنا مائة ألف لكفانا قلت لجابر كم كنتم قال ألفا وخمسمائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخارى من طريق علقمة عنه ولفظه بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من معه فضل ماء فاتى بماء فصبه فى اناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما حديث ابن عباس فاخرجه الدارمى وأبو نعيم بلفظ دعا النبى صلى الله عليه وسلم بلالا فطلب الماء فقال لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شن فأتاه بشن فبسط كفيه فيه فأنبعت تحت يده عين فكان ابن مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبى ليلى الانصارى فأخرجه الطبرانى وأبو نعيم وأما حديث أبى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبى رافع عن أبيه عن جده *(تنبيه)* ظاهر الاحاديث المتقدمة ان الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة الى رؤية الرائى وهو فى نفس الامر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم فى الاناء فيراه الرائى نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبى انه ينبع من نفس اللحم الكائن فى الاصابع وبه صرح النووى فى شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفى رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح وكلاهما معجزة له صلى الله عليه وسلم وانما فعل ذلك ولم يخرجه من غير ملامسة ماء ولا وضع اناء تأدبا مع الله تعالى اذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وايجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما لم يذكره المصنف خرور الاصنام سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف ايوان كسرى واظلال الغمام عليه وانقلاع الشجر ماشية اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه وظهور البركة فى الماء القليل الذى مج فيه بعد ما نزحت البئر فى الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا ألفا وأربعمائة وأكل الجم الغفير من أقراص يأكلها انسان واحد فى قصة أبى طلحة وكانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفى قصة جابر وكانوا ألفا واخبار الشاة المشوية له بانها مسمومة وغير ذلك مما تضمنته الكتب المؤلفة فى خصوص ذلك كالدلائل لكل من البيهقى وأبى نعيم وفى معاجم الطبرانى وفى كل من الكتب الستة التى هى دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك وهذا النوع أحد ما عقد له فى كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا والله أعلم *اكمال التكميل* الوارد من هذه الخوارق وان كان آحادا لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعا كجود حاتم وشجاعة على فقول الامام أبى القاسم السهيلى فى الروض ان بعض هذه الخوارق علامة للنبوة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بمقبول فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها الى ان توفاه الله تعالى فكأنه فى كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكأنه يقول فى كل ساعة انى رسول الله وهذا دليل صدقى والله أعلم ثم شرع المصنف فى بيان القسم الاول الذى هو بيان الامور الثابتة فى ذاته وهى المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختص بها

ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسبيه ونهبه وقتله واخراجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن فى قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع مافيه من أخبار الاولين

آية وانما أخره لكثرة مافيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها) أى جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة فى الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان (مع كافة العرب) أى جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا وكان الشافعى رضى الله عنه لايهمزه (فانهم) أى كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أى الملكة التى يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الابانة والظهور (والبلاغة) أى الملكة التى يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذى يجمع أوصافا ثلاثة صوابا فى موضع لغته وطبقا للمعنى المقصود به وصدقا فى نفسه (تهدفوا) أى جعلوا أنفسهم هدفا (لسبيه) أى أسره (ونهبه) أى غارته (وقتله) والفتك به (ولم يقدروا على معارضته) أى القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أى ثبت انصرافهم من المعارضة الى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة بحيث بلغوا فى ذلك الى الغاية التى تمكن فى الانسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتهالكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلا وفزعوا الى بذل مهجهم واتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبى ذرياتهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولو عارضوا لنقل تواترا لما فيه من توفر الدواعى ونفى الموانع ولم يكن ذلك قطعا (اذ لم يكن من قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك الى القول المرضى عنده فى وجه الاعجاز تبعا لشيخه امام الحرمين أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة فيه مع الاسلوب فى النظم المخالف لاساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربها فى الدلالة على المعانى والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الاسلوب فالجزالة تقابلها الركاكة فليس فى نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد فى كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويعملون والمطالع على مثل يا أيها الناس يا أيها الرسل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون وهذا القول ارتضاه القاضى أبو بكر الباقلانى فلم يشترطوا فيه البلاغة وقيل اعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الاعجاز فيه لكونه فى المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التى هى خارجة عن طوق البشر وانما هى من مقدور خالق القوى والقدر كما تجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها اما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم وما فطروا عليه وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع مافيه من أخبار الاولين) وو بال المشركين فى شطر آية كقوله عز وجل فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا فانظر ماتضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولادافع ولامانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مربوب وقيل اعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم غير مخلوق وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم ووجه مااختاره المصنف وارتضاه تبعا لشيخه الامام والقاضى هو انه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتوا بمثله ثم تنزل الى عشر سور ثم الى سورة والسورة مشتملة على الامرين أعنى الجزالة والاسلوب وانما يتحقق الاتيان بمثله عند الاتيان بمشتمل على الوصفين

معا فان الشاعر المفلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة أونثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الآتى بذلك معارضا لها ولو أتى الشاعر بمثل وزن شعره عريا عن بلاغته وجزالته لم يكن معارضا له قال الامام هذا ما ارتضاه القاضى واستقر عليه نظره وقال فى تضاعيف كلامه ولو جعلت النظم بمفرده مع افادة المعانى معجزا لم يكن مبعدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك وفى هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف فى الاعجاز وأما من صار الى ان اعجازه بالصرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقيل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر وأما من قال اعجازه بكونه قديما فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز ثم نبه المصنف على أن من وجوه الاعجاز انباءه عن أخبار الاولين وتفاصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله عليه وسلم (أميا غير ممارس للكتب) بالتلقن ولم يعان تعلما وانما نشأ بين ظهور العرب فلم تعهد له خرجات يتوقع فى مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف فى ذكر القسم الثانى من القسم الثانى وهى الغيوب القولية فقال (والانباء) أى ومع ما اشتمل عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب فى أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين فى الماضى فكقصة موسى عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفاصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كما نبه عليه قوله تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك و (فى الاستقبال) وهو من الكتاب ومن السنة فمن الكتاب (كقوله تعالى) قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (محلقين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام النسك وكذلك وقع فى زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفر (فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وقوله تعالى ستدعون الى قوم أولى بأس شديد قيل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر لقتال بنى حنيفة وقيل المراد دعاء عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله صلى الله عليه وسلم زويت لى الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتى ما زوى لى منها وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد فى صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته صلى الله عليه وسلم شرع فى بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق فقال (ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اتيان مثله (لم يكن الا فعلا لله تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتى أن أضع يدى على رأسى وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما فى المواقف قلنا قد جرى المصنف تبعا لشيخه على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى (مهما كان مقرونا بتحدى النبى) أى مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده الله تعالى موافقا لقوله (نزل) ذلك الايجاد على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو صريح التصديق

مع كونه أميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب فى أمور تحقق صدقه فيها فى الاستقبال كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فمهما كان مقرونا بتحدى النبى صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

قال

وذلك مثل القائم بين يدى الملك المدعى على رعيته أنه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضرورى بأن ذلك نازل منزلة قوله صدقت

قال ابن التلمسانى فى شرح اللمع اختلف الاصوليون فى وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تتنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولى أو بلغ رسالتى والانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا قالوا لان خلق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثانى أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم خجل الخجل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا فى وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها وضعية وهو ظاهر ما فى الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كما وقع له ذلك فى البرهان وحاصل دعوى انها وضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالته وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثلا مشهورا فى كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدى الملك) أى كتصديق القائم بين يدى ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك فى القيام والقعود (ففعل الملك ذلك) كما أشار له (حصل قطعا (للحاضرين) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب فى تصوير هذا المثل ففى غاية المرام لابن البياضى ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب وفى اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبى انها تتنزل منزلة التصديق بالقول ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس و يأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك اليكم وقد ادعيت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعيت منه ذلك أيها الملك صدقنى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقا له بمنزلة قوله صدقت وفى شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حتى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ويحصل العلم بذلك للحاضرين لا محالة وذلك ظاهر وكذا الامر فى المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكلفين ويقول معنى آية صدقى أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لابد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعا صدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفى الاعتماد للنسفى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقى فى دعواى فى أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقا له فى دعواه الرسالة فيكون ذلك

كقوله له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا أذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق الماتن سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهمام فى المسايرة على قوله ان كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سريرك ثلاثا واقعد الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك فى السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة *(تنبيه)* وللملحدة على ما قرروه أسئلة * الاول قالوا مدعى الرسالة مشارك لنا فى النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتماد كم فى صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه كيف يدل مع انا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسخار الروحانيات وخدمة الكواكب فهم يتميز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها * الثانى سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعرى فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقبح منه شئ عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لاغرض لله تعالى فى خلق ذلك الا التصديق وذلك لا يعرف وشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال * الرابع انكم احتججتم بالخارق ولم يعلم ان الذى أتى به هذا المدعى خارق ولعله معتاد فى قطر آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل * الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بها يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما آل كم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم * السادس انكم ادعيتم الضرورة ثم قستم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه فان العلم فيما استند الى قضايا حسية مشاهدة فانا نشاهد الملك فى الصورة المذكورة ونشاهد قيامه وقعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافى قرائن الاحوال والجواب أن نقول قولكم فى السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى فى دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون عجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب فى زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التى تتلقف ما صنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين وعجز أهل الصناعة واعترافهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتى بها وكذلك لما غلب فى زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بعجزهم عن ذلك واعترافهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب فى زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم فى زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتى أحد بمثلها كانت معجزته من ذلك الجنس فعجز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم فى السؤال الثانى لم قلتم ان الله تعالى انما خلق ذلك التصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلى والعادى قولهم فى السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم فجوزوا خلق المعجزة على يد الكاذب قلنا من يرى المعجزة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الاجناس وقلبها محال ومن زعم ان دلالتها عادية جوز ذلك ولكنا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم ان الجبل فى وقتنا لم ينقلب ذهبا ابريزا وان كان ذلك جائزا فى قدرة الله تعالى وكذلك نجزم بأن كل انسان نشاهده من أبوين وان جاز فى قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبوين كآدم وعيسى عليهما السلام وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم فى السؤال الرابع بم علمتم ان ما أتى به خارق ولعله معتاد فى قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا واخراج ناقة من صخرة صماء ليس بمعتاد وقولهم لعله ابتداء عادة قلنا التحدى وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هؤلاء يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التى أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم فى السؤال الخامس ادعيتم الضرورة آخرا فهلا ادعيتموها أولا قلنا كل دليل لا بد أن ينتهى الى الضرورة ولا يمكن دعواها أولا ثم نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا قولهم فى السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة فى وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما ضربناه مثلا قولهم فى السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انا شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك فى ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه ويستوى حينئذ المثالان والله أعلم واذ قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق فى مقالته ونبوتهم من جملته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات فى كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

*(الركن الرابع فى السمعيات)*وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول)* *(الاصل الاول)* الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب

(الركن الرابع فى السمعيات)

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التى لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جملا وتفصيلا فان كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن نؤمن به جملة ونكل تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبى شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم فى سلك العقائد تأسيا بالمصنفين فى أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم فى نصب الامام لا يتم فى كل مبحث الامامة فان منها ما هو اعتقادى كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة فى الفضل ونحو ذلك فهكذا انتظمت فى سلك العقائد (و) هذا الركن أيضا (مداره) أيضا (على عشرة أصول

(الاصل الاول فى الحشر والنشر) هو احياء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبى هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولابن ماجه من حديث ميمونة مولاة النبى صلى الله عليه وسلم افتنا فى بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع فى الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها فى الفروع فكل ما ورد فى

شريعتنا فى أصول العقائد فهو كذلك فى كل ملة (لانه فى العقل ممكن) أشار به الى دليل الجواز والامكان اما الجواز فانه ضرورى عند العقلاء جميعا واما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا ولا لغيره اذ الاصل عدم الغير ومن ادعاه فعليه به وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن وأيضا المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة فالوجود الاول حاصل فى الابتداء ان أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الاتصاف لاجل حصول المناسبة بالفعل فقد صارت قابليته للوجود ثانيا أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون الى هذه الاشارة بقوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا نقص عما هو عليه من قابلية الوجود بالذات فى جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة فى (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أى الايجاد بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفريق الاجزاء وعلى الاول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحذاق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الاول والثانى (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أى ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام فى اعادة المعدوم ويستحيل كون الشئ ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد هيئتها ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شئ ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام فى المسايرة مع شرحه والحق ان الجواهر التى منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا عليه فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب فيما رواه البخارى ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية وممن صرح بذلك المصنف نفسه أى الغزالى فى الاقتصاد حيث قال فان قيل فما تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعنى ان الادلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق فى المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل الممكنات وكل منها أمر ممكن اما امكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة احداث كالابداع الاول وغايته طريان العدم على المبدع أولا لا تغييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة بايجاده من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانيا هو الموجود الاول بل هو بعدها عينه لا مثله لان وجود عينه أولا انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم عليها ثابتة فى العلم متعلقا فى الازل بايجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار اليه نصوص الكتاب وفحوى الخطاب من نسبة الاعادة بالنشأة الاولى اذ ما جاز على الشئ جاز على مثله (قال الله تعالى) وضرب لنا مثلا ونسى خلقه (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعى الا أمرين أحدهما امكان المعاد فى نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم نفسها ولازم النفس لا يفارق والا لزم التسلسل والثانى عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية المذكورة فهى مع ايجازها قد دلت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبه المنكرين اما وجه الدلالة فقوله ونسى خلقه وقوله قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وأما شبه الخصوم فمنها استبعادهم احياءها بعد اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضا انها اذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن طبع الحياة الى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول

لانه فى العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسمانى باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أى ايجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الاول) وليس ممتنعا لذاته ولا لشئ من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثانى واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب وقد تقدم وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور فى الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل فى نحو سبعمائة موضع *(تنبيه)* قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التى هى حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التى تحصل من الغذاء فينمو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وبهذا يندفع ماقيل لو أكل انسان انسانا فاما أن يعادا معا أو لا والكل باطل اما لاحالته أو لمخالفته اجماعكم من أن جميع بنى آدم يعادون فيقال المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاؤه الاصلية وأما مازاد على ذلك هو أصل فى غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فيخرجه ويرده اليه الذى يخرج الخبء فى السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا تفى مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعا بالاجماع هو انه لابد أن تكون الاعادة على الهيئة التى فارق عليها الانسان الدنيا لانا نقول الاجزاء هى المعادة لكن القادر المختار كانه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة باجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشئ مع الشئ غيره مع شئ آخر وعلى ماذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق بل هو مثله لا عينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار عينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفارق بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون ضرسه فى النار كجبل أحد وان المؤمن يدخل فى الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صح ما وجد من اطلاق بعض أهل السنة كحجة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عينا هو البدن المركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها فى الدنيا والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء المزادة عليه الاختراعية فلا تعارض اهـ قلت هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قيل ان الحشر جسمانى فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد فى الورد فالمعاد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخلى فى عبادى والتجرد ينافيه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء فى أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وقيل روحانى جسمانى بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا تفنى بفناء البدن ترجع الى البدن لتعلقها به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدى وحجة الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسى والحليمى وكثير من الصوفية والشيعة ولهم أيضا ظواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى ألسنة العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك فى شرح المقاصد

وقال عز وجل ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول

نعم ربما عيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولامتناع اعادة المعدوم بعينه اهـ وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالى قائلا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعاد عين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم ببقاء النفس التي هي غير متحيزة فليتأمل فى ذلك ليتميز معتقده عن معتقد الفلاسفة *(فصل)* وأما المحدث فحاله لايخرج عن أحد القولين فى الاعادة اذ الادلة السمعية متعارضة وهو لايخرج عن أدلة السمع خصوصا فى هذه المسئلة وأما الصوفى فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذة وكمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منهما غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خلق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق به ليحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لاتتناهى لايمكن حصولها دفعة يقتضى حصول مالا يتناهى فى الوجود دفعة ولا فى زمان متناه والا لزم حصول مالا يتناهى فيما يتناهى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لابد أن يحصل لهذا النوع الانسانى قطعا عملا باستعداده ولانه لولم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول ممتنع وهذا باطل والا انقلب الممكن محالا ونحن نقطع بامكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شئ قدير وان مقدوراته لاتتناهى واما لعدم القبول التام الذى يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمال كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان نجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعا أن هذا التركيب البدنى الكائن فى يوم الدنيا لايمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لا من جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقتضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحققت القواطع السمعية أن لايكون ذلك الا مع تركيب آخر أبدى مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية فى زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الآدمية الاولية فى الازمان المسماة بالدار الآخرة أخروية ثم جعلت الدنيا مميزة لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما الاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنويرجلة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذى به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفريق فالكل ممكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبيان ذلك يطول والله الهادى (الاصل الثانى سؤال منكر ونكير) وهما كما ذكر شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادى انما سمى الملك منكرا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكيرا لانه هو الذى ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما الكعبى من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أى بالسؤال وفى بعض النسخ بهما أى بالمنكر والنكير (الاخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو يختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه والاول عليه جمهور العلماء والثانى قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدى أبو الحسن الحرانى أما الاخبار فأخرج الترمذى وصححه وابن حبان من حديث أبى هريرة رضى الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

(الاصل الثانى) سؤال منكر ونكير وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الحديث وفى الصحيحين من حديث أنس رضى الله عنه أن العبد اذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث وفى رواية البيهقى أتاه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التى صحت أخرجها أصحاب السنن والمسانيد مابين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لانه ممكن) أى هو من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ماجوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لايكون الا فى القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسى والكعبى وعامة المعتزلة والنجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السئ ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضى اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف فى الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعى ذلك الاعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذى به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أى احياء جزء يفهم الخطاب ويجيب (ممكن فى نفسه) مقدور وأمور البرزخ لاتقاس بأمور الدنيا ثم شرع المصنف فى الرد على منكرى السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية اذ هى قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكنا لايسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد لخلاف المعتاد وهو لاينفى الامكان فان ذلك ممكن اذ لايشترط فى الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء مايتأتى به الادراك ولا يمتنع أن لايشاهد الناظر منه مايدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهره و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الآلام) واللذات مايحس بتأثيره عند التنبه كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جماع رآه فى منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده و) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاحمه فى مكانه كعائشة رضى الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لايسمعونه ولا يرونه) وقد أخرج البخارى ومسلم من حديث عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ياعائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى مالا أرى قال العراقى وهذا هو الاغلب والا فقد رأى جبريل جماعة من الصحابة منهم عمر وابنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اهـ وهذا الذى ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلنا به لان الادراك والاسماع بخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أى لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره * (تنبيه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لايسئلون فى قبورهم لعلو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم وكذلك الشهداء كما فى صحيح مسلم وسنن النسائى وكذلك أطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكلفين واختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعدمه ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم فى الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام فى حكم الاطفال فى الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافى رواية التوقف عن أبى حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان أطفال المشركين فى المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه ممكن اذ ليس يستدعى الاعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذى به فهم الخطاب وذلك ممكن فى نفسه ولا يدفع ذلك مايشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له فان النائم ساكن بظاهره ويدرك بباطنه من الآلام واللذات مايحس بتأثيره عند التنبه وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبرائيل عليه السلام ويشاهده ومن حوله لايسمعونه ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النووى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم فى النار والثانى التوقف والثالث الذى صححه انهم فى الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج فى الجنة وقوله أولاد الناس وفى أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لانطيل بذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآنا وسنة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) فى آل فرعون وحاق بآل فرعون سوء العذاب (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال فى قوم نوح مما خطيآتهم أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عائشة وأبى هريرة رضى الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعته انكم تفتنون أو تعذبون فى قبوركم وعند مسلم ان هذه الامة تبتلى فى قبورها فلولا أن لاتدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل النبى صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الحلية ظفر بمجموع المقصود وكذلك ورد فى نعيم القبر من الكتاب والسنة ما يصح ثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهد به السمع فلزم الحكم بقوله ثم شرع فى الرد على المنكرين وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسى وجماعة من المعتزلة فقال (ولا يمنع من التصديق به) والايمان بثبوته (تفرق أجزاء الميت فى بطون السباع) فى البر والسمك فى البحر (وحواصل الطيور) وأقاصى التخوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأتى به الادراك وان كان فى بطون السباع وقعور البحار وغاية ما فى الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبراله (فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على اعادة الادراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى فى الشيطان انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوالا من السرور والغم من نفسه ونحن لانشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم *(تنبيه)* وبعد اتفاق أهل الحق على اعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة تردد كثير من الاشاعرة والحنفية فى اعادة الروح فقالوا لاتلازم بين الروح والحياة الا فى العادة ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسمانى من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فيحتمل أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانيتها ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا بجملتها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف فى أول العقيدة تحديده فقال ذو الكفتين واللسان وصفته فى العظم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيق لتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيآت فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكلمات وما يتعلق بها فأغنانا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى اختلف فى ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع

(الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد الشرع به قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق أجزاء الميت فى بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على اعادة الادراك اليها *(الاصل الرابع)* الميزان وهو حق قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

حقيقة أو ليس هناك الا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الاشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما فى قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع انه لم يرسل اليهم الا واحد والذى يترجح انه ميزان واحد ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهى جمع لانه مصدر قال الطيبى فى القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهى جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أى لاجل القسط واللام فى قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى فى كذا جزم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها * لستة أعوام وذا العام سابع

وذكر حنبل بن اسحق فى كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال ردا على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذكر النبى صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبى صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم فى جهنم خالدون وهل الموازين فى هاتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوى على الثانى وكثير من المفسرين على الاول وقال الزجاج أجمع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان ويميل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل فخالفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبر انه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لترى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنها اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزنها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبرى من طريق ابن أبى نجيح عن مجاهد فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يجوز الوزن كذلك يجوز الحق ومن طريق ليث بن أبى سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبى انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل فى أجسام فتصير أعمال الطائعين فى صورة حسنة وأعمال المسيئين فى صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبى ان الذى يوزن الصحائف التى يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذى أخرجه الترمذى وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة اه والصحيح أن الاعمال هى التى توزن وقد أخرج أبو داود والترمذى وصححه ابن حبان عن أبى الدرداء عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ما وضع فى الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفى حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيآت فمن رجحت حسناته على سيآته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيآته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيآته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خيثمة فى فوائده وعند ابن المبارك فى الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف فى العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموزون صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام فى المسايرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ووجهه) أى الوجه الذى يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث فى صحائف الاعمال وزنا) وفى

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث فى صحائف الاعمال وزنا

المسايرة ثقلا وعبارة المصنف فى الاقتصاد خلق الله فى كفتها ميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله) تعالى وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففى نص المصنف فى الاقتصاد تصريح بأن الذى يخلق ميل فى الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل فى جرم الصحيفة هذا اعتراض ابن أبى شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (فتصير مقادير أعمال العباد معلومة) مثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف فى الاقتصاد فان قيل أى فائدة فى الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال بعد ذلك مانصه ثم أى بعد فى أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله و يعلم انه مجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد لخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل فى العقاب أو الفضل فى العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث فى صحائف الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة فى ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى سرور أولئك وخزى هؤلاء *(فائدة)* روى اللالكائى فى كتاب السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام *(الاصل الخامس الصراط)* وهو ثابت على حسب مانطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يرده الاولون والآخرون فاذا تكاملوا عليه قيل وقفوهم انهم مسؤلون أخرج البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة رفعه وتضرب الصراط بين ظهرانى جهنم ولهما من حديث أبى سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبى سعيد بلفظ بلغنى انه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقى فى الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفى البعث من رواية عبيد بن عمير مرسلا ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفى آخر الحديث مايدل على انه مرفوع قاله العراقى وقول أبى سعيد بلغنى له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأى وقول ابن مسعود أخرجه الطبرانى أيضا بلفظ يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفى الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بانه دحض مزلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه يوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه و يوضع الصراط مثل حد الموسى وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ماهذه صفته غير ممكن وحملوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) فى كتابه العزيز مخاطبا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه فى الحديث وعلى جنبيه خطاطيف وكلاليب وسألت عائشة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السماء وبدلت الارض غير الارض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضى فى الهداية قال سلف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثانى جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبى الهذيل وابن المعتمر انهما قالا يجوز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعا واختلف القول من الجبائى وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى وقالا على القول باثباته وايجاب اثابة المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه الى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شئ من الالم ومن أوجب تأويله قال ماورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لامانع منه عقلا وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف الى ذلك فقال (وهذا ممكن) أى وضع الصراط على الصفة المذكورة ورود الخلائق اياه أمر ممكن وارد على وجه الصحة ورده ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالرد على المعتزلة فى قولهم كيف يمكن المرور على ماهذه صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشى فى الهواء ولا يخلق فى ذاته هويا الى أسفل ولا فى الهواء انخراقا وليس المشى على الصراط بأعجب من هذا كما ورد فى الصحيحين ان رجلا قال يانبى الله كيف يحشر

الكافر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل فى العقاب أو الفضل فى العفو وتضعيف الثواب *(الاصل الخامس)* الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على ان يطير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذى أمشاه على الرجلين فى الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفى الصحيحين فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش فى نار جهنم *(تنبيه)* ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى وان منكم الا واردها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجى الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أى يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه الى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائى فى الكنى والبيهقى

(فصل) لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره فى عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا وجاء ذكره فى الاخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب اليه المصنف وفى الحديث الذى روى ان الصحابة قالوا أين نطلبك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدونى فعلى الميزان فان لم تجدونى فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهى مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم *(الاصل السادس)* (ان الجنة والنار) حقان ممكنتان لانه أمر ضرورى من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضرورى من الدين اذا الكتاب والسنة وآثار الامة مملوأة بذكر ذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان) الآن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد فى ذلك من الآثار ووافقنا فى ذلك بعض المعتزلة كأبى على الجبائى وأبى الحسن البصرى وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبى هاشم وعبد الجبار وآخرين انما يخلقان يوم القيامة قالوا الان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد والدليل على وجودهما الآن (قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين) وفى النار أعدت للكافرين فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن (فقوله تعالى أعدت دليل على انها مخلوقة) الآن (فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة فيه) وكون الشئ مهيأ أو معدا لغيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب أو العناد اذ المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية فى اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة فى السنة وظواهر كثيرة من الكتاب والسنة تصير هاقطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمعا بين الادلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفى الفائدة فى خلق الجنة الآن ممنوع اذ هى دار نعيم أسكنها تعالى من يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير وقد روى الترمذى والبيهقى من حديث على رفعه ان فى الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه أبو نعيم فى صفة الجنة من حديث ابن أبى أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى أن الحور العين لا يمتن بها وانهن فيمن استثنى الله بقوله فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء فهذه فائدة ترجع الى غيره على ان نفى الفائدة فى تعقل الزاعم لا ينفى وجود الحكمة فى نفس الامر وان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم اختلف العلماء فى محلهما والاكثر على ان الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام فى وصف جنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هى ظواهر والحق فى ذلك تفويض العلم الى الله

(الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين فقوله تعالى أعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة فيه ولا يقال لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

و بالله التوفيق *(الاصل السابع)* فى الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذو الامامة لزم بيانها وهى رياسة عامة فى الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا و بعضهم كالكعبى وأبى الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الا أن الامامية أوجبوها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته واذ قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبى بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم على) بن أبى طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضى الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) نصا جليا الا ما زعم بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبى بكر نصا جليا وعزى الى الحسن البصرى انه نص على امامته نصا خفيا أخذه من تقديمه اياه فى امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة على بعده نصا جليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هى بعده باعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذا علمها فاما أن يعلمها أمراوافعا موافقا للحق فى نفس الامر أو مخالفا له وعلى أى الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم فى تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير (ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود فى البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفى هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالية لما يتعلق به المصالح الدينية والدنيوية لانتظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفى أمره (حتى لم ينقل الينا) فلا نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة على بعده صلى الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسودوا به أوراقهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلى أنت خليفتى من بعدى وكثير مما اختلقوه نحو سلموا على على بامرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتى عليكم وانه قال له أنت أخى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال كذا ضبطه السيد فى شرح المواقف والاوجه فتحها كما رواه البزار عن النبى مرفوعا على يقضى دينى وللطبرانى من حديث سلمان مثله وكله مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شئ مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها اذ لم يتصل علمه بائمة الحديث المهرة مع كثرة بحثهم وتلقيهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشمرين جهدهم فى كل صوب وأوب وهذا تقضى العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ما ذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لاوردوه عليهم يوم السقيفة تدينا اذ كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضى الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية على رضى الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضى الله عنه (اماما الا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان فى الاخبار الواردة ما هو صريح فى امامته وهو اشارة وتلويح فالاول ما فى صحيح مسلم من حديث عائشة رفعته ائتونى بدواة وقرطاس أكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر وهو فى صحيح البخارى من حديثها بمعناه وأما الثانى وهو الاشارة فاقامته مقامه فى امامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك كما فى الصحيحين وعند الترمذى من

(الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود فى البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفى هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعته لا ينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقدير عدم النص على امامته ففى اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو فى ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد فى ثبوت ما تضمنه وقد أجمعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الا ثالث يوم واعتذروا باشتغالهم فى أنفسهم عما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحا فيها (وأما تقدير النص على غيره) كعلى رضى الله عنه بما صح من قوله عليه السلام لعلى أنت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى كما فى صحيح مسلم وهذا لفظه وفى صحيح البخارى أيضا بنحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه رواه الترمذى فمع عدم دلالتهما على المطلوب حسبما قرره الائمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحظوظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق فى ذلك و يتجاهلوا عنه أو يروبه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة فى أمور الدين وكتمان الحق لارتفع الامان فى كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط فى وصولها الينا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجمعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين فى حق على رضى الله عنه وانهما لا ينصان على امامته قطعا بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجرئ) استفعال من الجراءة وهى الهور والاقدام على الامر (على اختراعه) أى اختلاقه (الا الروافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن على حين نهاهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هذا اللقب فى كل من غلا فى هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان فى معتقدات الروافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ارتدوا ما عدا جماعة منهم أبو ذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب لوّح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تزكية جميع الصحابة) رضى الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى و) أثنى (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم فى آى من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة فى آى كثيرة وعند الشيخين من حديث أبى سعيد لا تسبوا أصحابى وعندهما خير القرون قرنى وعند مسلم أصحابى أمنة لامتى فاذا ذهب أصحابى أتاهم ما يوعدون وعند الدارمى وابن عدى أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذى من حديث عبد الله بن مغفل الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه وعند الطبرانى من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبى يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابى فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستصحب لهم ما كانوا عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان آحادا لم يقدح فيما علم تواترا وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبى سفيان (وعلى) بن أبى طالب (رضى الله عنهما) فى صفين لم يكن عن غرض نفسانى وحظوظ شهوة بل (كان مبنيا على الاجتهاد) الذى هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى (لا منازعة من معاوية) رضى الله عنه (فى) تحصيل (الامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن على) رضى الله عنه (ان تسليم قتلة عثمان) رضى الله

وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لا يستجرئ على اختراعه الا الروافض واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما كان مبنيا على الاجتهاد لا منازعة من معاوية فى الامامة اذ ظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الفرافصة زوج عثمان على معاوية بدمشق وهو بها أمير بقميص عثمان الذى قتل فيه مخلوطا بدمه فصعد به على المنبر وحرض قبائل العرب على التمكين من قتلته فجمع الجيوش وسار وطالب عليا اذ بلغه ان قتلته لاذت به وهم يصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى على ان تسليمهم له (مع كثرة عشائرهم) من مراد وكندة وغيرهما من لفائف العرب مع جمع من أهل مصر قيل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر) وانتشارهم فيه (يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التى بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (فى بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل عثمان هاجت الفتنة بالمدينة وقصد القتلة الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه الفتنة بتولية على فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظاما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فناشدوا عليا الله فى حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد شدة وانما أجابهم على فى توليته خشية من الامامة ان تهمل وهى من أمور الدين وقد أخرج الطبرى من طريق عاصم بن كليب الجرمى عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومى الى على فسلمنا عليه وسألناه فقال عدا الناس على هذا الرجل فقتلوه وأنا معتزل عنهم ثم ولونى ولولا الخشية على الدين لم أجبهم (وظن معاوية) رضى الله عنه (تأخير أمرهم) أى قتلة عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره وهتكهم ستر أهله ونسبوه الى الجور والظلم مع تنصله من ذلك واعتذاره من كل ما أوردوه عليه ومن أكبر جناياتهم هتك ثلاثة حرم حرمة الدم والشهر والبلد (يوجب الاغراء بالأئمة) بهتك حرمهم (ويعرض الدماء للسفك) أى يتخذون ذلك ذريعة للفتك والهتك والسفك فمعاوية طلب قتلة عثمان من على ظانا انه مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب واحد ولم يذهب الى تخطئة على) رضى الله عنه (ذو تحصيل) ونظر فى العلم أصلا بل كان رضى الله عنه مصيبا فى اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب والتحقيق ان فى المسألة الاجتهادية احتمالات أربعة * الاول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه رأى المجتهد فعلى هذا قد تنعقد الاحكام الحقة فى حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيبا * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العثور على دفينة * الثالث ان الحكم معين وله دليل قطعى * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظنى وقد ذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته كما زعم بعضهم ممن ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر كما ورد فى الحديث ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحى والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لان كلا منهما قد أصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقالة كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشائرهم واختلاطهم
بالعسكر يؤدى الى
اضطراب أمر الامامة فى
بدايتها فرأى التأخير
أصوب وظن معاوية ان
تأخير أمرهم مع عظم
جناياتهم يوجب الاغراء
بالأئمة ويعرض الدماء
للسفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال قائلون المصيب واحد
ولم يذهب الى تخطئة على
ذو تحصيل أصلا

سليمان الفتوى والحكومة التى هى أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبدليل قول سليمان غير هذا اوفق للفريقين أو أرفق كان قال هذا احق وغيره أحق وفيه ايماء الى ان ترك الادلة من الانبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فان حسنات الابرار سيا ت المقربين كذا أورده ملا على فى شرح الفقه الاكبر وقال البخارى فى كتاب الاحكام باب أجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير الى انه لا يلزم من رد حكمه أو فتواه اذا اجتهد فاخطأ ان يأثم بذلك بل اذا بذل وسعه أجر فان أصاب ضوعف أجره لكن لو أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الاثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر الحاكم اذا أخطأ اذا كان عالما بالاجتهاد فاجتهد وأما اذا لم يكن عالما فلا واستدل بحديث القضاة ثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو فى النار وقاض قضى وهو لا يعلم فهو فى النار وقال الخطابى فى معالم السنن انما يؤجر المجتهد اذا كان جامعا لآلة الاجتهاد فهو الذى نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر العالم لان اجتهاده فى طلب الحق عبادة هذا اذا أصاب وأما اذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الاثم فقط كذا قال وكانه يرى ان قوله وله أجر واحد مجاز عن وضع الاثم وقال المازرى لمن قال ان الحق فى طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين وهو مروى عن الائمة الاربعة وان حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف عن الشافعى الاول ان كل مجتهد مصيب وقال القرطبى فى المفهم وينبغى ان يختص الخلاف بان المصيب واحد اذ كل مجتهد مصيب بالمسائل التى يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

(فصل) وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر وهو ان عليا رضى الله عنه رأى انهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه أمورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباله ورده الى المدينة بعد ان طرده النبى صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه أقاربه فى ولاية الاعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليها من طرفه والحكم فى الباغى اذا انقاد الى الامام العدل ان لا يؤاخذ بما أتلف بما سبق منه من اتلاف أموال أهل العدل وسفك دمائهم وجرح أبدانهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأى أبى حنيفة بل الارجح من قول الشافعى لكن فيما أتلفوه فى حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا فى القتال أو فى القتال لا بسببه فانهم ضامنون له ومن يرى الباغى مؤاخذا بذلك فانما يجب على الامام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرق منعتهم ووقوع الامن له من اثارة فتنتهم ولم يكن شئ من هذه المعانى حاصلا بل كانت الشوكة لهم باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه الاسباب يقتضى التدبير الصائب الاغماض عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلى رضى الله عنه ذكره النسفى فى الاعتماد لكن قال ابن الهمام فى المسايرة والاول يعنى الذى ذكره المصنف أوجه لذهاب كثير من العلماء الى ان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم أصروا على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد *استطراد* اختلف أهل السنة فى تسمية من خالف عليا باغيا فمنهم من منع ذلك فلا يجوز اطلاق اسم الباغى على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ فى اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبثا بقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وبقول على رضى الله عنه اخواننا بغوا علينا *تفريع* اتفق أهل السنة على ان معاوية أيام خلافة على رضى الله عنهما من الملوك لا من الخلفاء واختلف مشايخنا فى امامته بعد وفاة على رضى الله عنهما فقيل صار اماما انعقدت له البيعة وقيل لا لما أخرج الترمذى من حديث سفينة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا وعند أحمد وأبى يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك وعند أبى داود والنسائى بمعناه وفى بعض الروايات ثم تصير ملكا عضوضا والعضوض الذى فيه عسف وظلم

كانه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون بوفاة على رضي الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الاول سنة احدى وعشرة فبينهما مادون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن على رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة على مابعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول المانعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأى الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكرة يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن على الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين* (خاتمة) جامعة لمسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على على والزيديين بوجود النص على العباس رضي الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه ولما لم يروعنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولأنهم لما ادعوا من النص صاروا طاعنين على الصحابة على العموم حيث زعموا انهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمروا على ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خير أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى على والعباس رضي الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضي الله عنه جهرا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا ظالما ومن زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكماله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالما عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلابة في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الجاش وشدة الشكيمة وقوة الصريمة مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأماكن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان وهو القائل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف لو ارتدت العرب عن حقيقة أحمد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام ويرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أو في عمه العباس نصا وعرف انه لاحق لغيرهما لما انقاد لغيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوج ابنته وهو ظالم عليه لغصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلي أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يختلف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا منا أمير ومنكم أمير وحيث لم يجرد سيفه ولم يطالب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لانص له ولا لغيره ولكن الصحابة اجتمعت على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليصل بالناس وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضي الله عنه رضيه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أولا نرضاه لدنيانا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين اقامته بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه نظر لامة حبيبه ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواءهم

المشتة وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأغزرهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأنقاهم نقية وأطهرهم سريرة وأعودهم على افناء الخلق نفعا وأطلقهم عن الفواحش نفسا وأصونهم عن القبائح عرضا وأجودهم كفا وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يدا وأقلهم في ذات الله مبالغة والاجماع حجة موجبة للعلم قطعا ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولي بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الاعراب عن الغزو معه ستدعون الى قوم أولي بأس شديد وأشار في الآية الى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم اياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم اياه فانه قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما وهو أمارة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلفوا في المراد بقوله أولي بأس شديد فقيل هم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الاول كان الداعي اليهم أبا بكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافته فاذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبوت خلافته خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فان قالوا جاز أن يكون الداعي محمدا صلى الله عليه وسلم أو عليا أو من بعد علي قلنا لا يجوز الاول لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل قال الزجاج وجماعة المفسرين المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا وكذا الثاني لانه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم أو يسلمون ولم يتفق لعلي رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محارباته مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لان عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا واذا بطلت هذه الاقسام فلم يبق الا أن يكون المراد أحد الائمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة الكل كما هو تقريره فان قالوا الاجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فان قول علي رضي الله عنه ورأيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده الى العناد بيعته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فان قالوا هذه الآية انما وليكم الله ورسوله الى آخرها نزلت في علي كما قاله أهل التفسير فصار المعنى انما المتصرف فيكم أيتها الامة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل أمة هو الامام وانما للحصر فتنحصر الامامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والحليف وابن العم كما هو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه وليست الامامة الا ذلك وقال عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذا علي قلت لو كانت الآية منصرفة الى علي لما خفي ذلك على الصحابة أولا وعلى علي ثانيا ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره على انها وردت بلفظ الجمع فصرفها الى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماما واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه الى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصر به افتراضا ولا ندبا بل كونه أهلا لها في الجملة وبه نقول وبالله التوفيق (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي اذ المسلمون كانوا لا يقدمون

(الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب ترتيبهم في الخلافة

أحدا فى الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصلح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ماهو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه اياه (وقد ورد) عنه (فى الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يحتج بها (وانما يفهم ذلك) أى حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحى والتنزيل) وأحوال النبى صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أى بظهور قرائن (الاحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفصيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لناصريحا من بعض الاخبار ودلالة من بعضها كما فى الصحيحين من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس اليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وتقديمه فى الصلاة كما ذكره نافع ان الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت بذلك انه أفضل الصحابة وفى الصحيحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبرانى فيبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابى أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض الاول والثانى تفضيل أبى بكر وحده على الكل وفى الثالث والرابع ترتيب الثلاثة فى الفضل ولما أجمعوا على تقديم على رضى الله عنه بعدهم دل على انه كان أفضل من بحضرته فثبت انه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة واليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أى الصحابة (ذلك لما رتبوا الامر كذلك) بالتفصيل السابق (اذ كانوا) رضى الله عنهم ممن (لا تأخذهم فى) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أى مانع لما عرف من صرامتهم فى الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سبقت الاشارة اليه آنفا *(تنبيه)* هذا الترتيب بين عثمان وعلى هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روى عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبى حنيفة وسفيان الثورى والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبى حنيفة على ما رتبه فى الفقه الاكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القونوى فى شرح العقيدة ان ظاهر مذهب أبى حنيفة تقديم عثمان على على وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثورى يقول بتقديم على على عثمان ثم رجع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابى قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازرى عن المدونة أن مالكا سئل أى الناس أفضل بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولا أن مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبى وهو الاصح ان شاء الله تعالى قال ابن أبى شريف وقد مال الى التوقف أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون فى عثمان وعلى اه قال وهو ميل منه الى أن الحكم فى التفضيل ظنى والبه ذهب القاضى أبو بكر لكنه خلاف ما مال اليه الاشعرى وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك اه وقال أبو سليمان ان للمتأخرين فى هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبى بكر من جهة الصحبة وتقديم على من جهة القرابة وقال قوم لا نقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهى الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعد وباب الفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفى شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ماهو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فى الثناء على جميعهم ايات وأخبار كثيرة وانما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فللتوقف جهة وان أريد كثرة مايعده ذووا العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالافضلية أفضلية عثمان على على بقرينة ماقبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرتهم وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببداهته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لاجزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ مامن فضيلة لاحد الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيرها على انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها أو لزيادة كميتها وقال محش آخر أى فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية على اذ قدموا من حقه مايدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل فيه رائحة من الرفض لكنه فرية بلامرية اذ لو كان هذا رفضا لم يوجد من أهل الرواية والدراية سنى أصلا فاياك والتعصب فى الدين اه ولا يخفى أن تقديم على على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على ماعليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل على على عثمان ومنهم أبو الطفيل من الصحابة وفى كتاب القوت كان أحمد بن حنبل قد أكثر عن عبدالله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أدنى بدعة قيل انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أحمد ومزق جميع ماحمل عنه ولم يحدث منه شيأ

(فصل) قال الشهاب السهروردى فى رسالته المسماة اعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى وأما أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضى الله عنه وفضائله لا تحصر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ثم قال ومما ظفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار فى الضمائر خبث ماظهر من المشاجرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن فى البواطن ثم استحكمت تلك الصفات وتوارثها الناس فتكثفت وتجسدت وجذبت الى أهواء استحكمت أصولها وتشعبت فروعها فأيها المبرأ من الهوى والعصبية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكرة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون ما كان من نفوسهم فانتقل اليسير من آثار نفوسهم الى أرباب نفوس عدموا القلوب فما أدركوا قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا فى بدع وشبه أوردتهم كل مورد ردىء وجرعتهم كل شرب وبىء واستعجم عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم اليسير من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصح فامسك عن التصرف فى أمرهم واجعل محبتك للكل على السواء وأمسك عن التفصيل وان خامر باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فما يلزمك اظهاره ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك فى العقيدة السليمة أن تعتقد صحة خلافة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم اه قال ملا على ولا يخفى أن هذا من الشيخ ارخاء العنان مع الخصم فى ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى مايجب فى الجملة آخرا ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم فى مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين اجمالا فى مقام الاجمال وتفصيلا فى مقام التفصيل قال ثم رأيت الكردرى ذكر فى المناقب مانصه من اعترف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر لا يؤاخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمى فيما أملك فلا تؤاخذنى فيما لا أملك وقال شارح

الطحاوية ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة الا أن لابي بكر وعمر مزية وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاقتداء بالافعال الا بأبي بكر وعمر فقال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والاقتداء بهم فحال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلى رضى الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لامور المسلمين (والتكليف) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمر غيره وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضا محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شئ منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لا بد منها (خمسة) الاول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورة واشتراطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق كما سيأتي للمصنف في كتابه هذا وخرج من العدالة الظلم والفسق فالظالم يختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية والفاسق لا يصلح بامر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليتمكن بذلك من القيام بأمر الدين بالحجج وحل الشبه في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لان مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كما يدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضا ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطا في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأى بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجناة ويقيم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذا شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطا لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلا ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفيهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ننفوا امنا ولا ننتفي من أبينا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لا أوتى بأحد ينفي قريشا من النضر الا جلدته يشير الاشعث بقوله أنت منا الى جدة كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية وروى أيضا عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أوتى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلدته والصحيح عند أئمة النسب أن قريشا هو فهر بن مالك بن النضر وهو جماع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلده فليس بقرشي

* (الاصل التاسع) * أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر بقريش عشرين قولا أوردتها في شرحي على القاموس فراجعه وذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكنانة فيه اشعار بان في كنانة من ليس قرشيا اذ العطف يقتضي المغايرة فترجح القول بان قريشا من ولد فهر ابن مالك على القول بانهم ولد كنانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولا مالك غير فهر فقريش ولد النضر ابن كنانة فاما كنانة فأعقب من غير النضر فلهذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باق ينسب اليه غير مالك واما مخلد بن النضر جد بدر بن الحرث ابن يخلد الذي سميت بدر به بدرا فانقرض ثم ان كثيرا من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما رواه البخاري أسمع وأطع وان عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميرا على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبدا بالاجماع وقد أشار المصنف الى دليل أهل السنة في هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه الطيالسي والبزار والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ماذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضا من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا ثلاثا الحديث وعنده أيضا من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال دخلت مع أبي على أبي برزة الاسلمي فسمعته يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الامراء من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي في الناس اثنان وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشا ولا تقدموها وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة مرسلا انه بلغه مثله وأخرجه الشافعي من وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تبع لقريش في هذا الشأن أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضا من رواية همام عن أبي هريرة ولاحمد من رواية أبي سلمة عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر في قريش ما نصه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكر فانه يكون مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدا معرفا باللام الجنسية لان المبتدا بالحقيقة ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فمقتضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير كأنه قال لا أمر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو بمعنى الامر كأنه قال ائتموا بقريش خاصة وبقية طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا على افادة المفهوم للحصر خلافا لمن أنكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن يكون قرشيا وقيد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة ثم اختلفوا اختلافا شديدا في تعيين بعض ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا تجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش

أخرى فى ولد عبد المطلب وعن بعضهم لاتجوز الا فى بنى أمية وعن بعضهم الا فى ولد عمر قال ولاحجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشى وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا و بالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشى أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصى كان أمكن خلعه وقال القاضى أبو بكر الباقلانى لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الائمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بنى أمية كقطرى ودامت فتنتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمير المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحجاج كابن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام فى قطر من الاقطار فى وقت ما وليس من قريش كبنى عباد وغيرهم بالاندلس وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج فى هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تمذهبوا بآرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها فى مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم فى جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج فى نقل الاجماع الى تأويل ما جاء عن عمر فى ذلك فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركنى أجلى وأبو عبيدة حى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركنى أجلى وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصارى لانسب له فى قريش فيحتمل أن يقال لعل الاجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر فى ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشى يستخلف كنانى فان لم يوجد فمن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشرائط فعجمى وفى وجه جرهمى والا فمن ولد اسحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم فى ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذى حمل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أى وجدت هذه الشروط فى جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولى المفضول مع وجود الافضل صحت امامته والمراد باجتماع العدد فى قول المصنف اجتماعهم فى الوجود لا فى عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة ما مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أولا ثم بايع الاكثر غيره فالثانى يجب رده والامام هو الاول ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبى سعيد اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى فى امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضى لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باستخلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفى بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأى والتدبير وعند الاشعرى يكفى الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأى فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره وشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع) أى العدالة (والعلم) أى

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق *(الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

الاجتهاد

الاجتهاد فى الاصول والفروع (فمن يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان فى صرفه) عنها (اثارة فتنة) وترتب مفسدة (لاتطاق) أى لايطاق دفعها (حكمنا) حينئذ (بانعقاد امامته) كما قدمنا فى الاصل الذى قبله (لانا) لانخلو (بين أن نحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقى فيه) أى فى هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على مايفوتهم من نقصان هذه الشروط) من العلم والعدالة (التى أثبتت لمزية) وفى بعض النسخ لمزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها) فيكون (كالذى يبنى قصرا) ويتقن فى بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين قصر ومصر جناس (وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية) أى الاحكام الشرعية (وذلك محال) لانه يؤدى الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغى) وفى المسايرة قضايا أهل البغى أى أقضية قضاتهم (فى بلادهم) التى غلبوا عليها (لمسيس حاجتهم) الى تنفيذها (فكيف لانقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بتقدير عدم الامامة بأن لانحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لاامام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء واذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتغلب أولا وقعد مكانه قهرا انعزل الاول وصار الثانى اماما وفى شرح الحاجبية اذا مات الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غير بيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت له الامامة وأما ان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا اختلف فى ذلك على قولين قال السعد والاظهر عندى انه ينعقد دفعا لفساده الا انه يعصى بما فعل *(تنبيه)* تجب طاعة الامام عادلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم مالم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولى عليه فرآه يأتى شيأ من معصية الله تعالى فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعته وللشيخين من كره من أميره شيأ فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق كما فى البخارى والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة *(خاتمة)* لايجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون المطبق والعمى والصمم والخرس والمرض الذى ينسيه العلوم والردة وصيرورته أسيرا لايرجى خلاصه وبالجملة كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذى عليه الجمهور انه لايعزل به لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هى أعظم من فسقه وذهب الشافعى فى القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردى فى الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اذا جار فى وقت وظهر ظلمه وغشه ولم ينزجر عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو بشهر السلاح ونصب الحروب وأما ان عزل نفسه بنفسه فان كان للعجز عن القيام بالامر انعزل والافلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعين) من ضرب أربعة فى عشرة (هى قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمى المصنف كتابه الاربعين فى عقائد أهل الدين نظرا الى ذلك وكذلك الفخر الرازى له كتاب الاربعين وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا كما هو ظاهر (فمن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقيها بالقبول (كان موافقا لاهل السنة) والجماعة معدودا فى حزبهم (ومباينا) أى مفارقا (لرهط البدعة) والضلالة (والله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد مصطفى) لله من وارثى أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين

(الفصل الرابع) (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (فى) بيان

فمن يتصدى للامامة وكان فى صرفه اثارة فتنة لاتطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على مايفوتهم من نقصان هذه الشروط التى أثبتت لمزية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذى يبنى قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغى فى بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هى قواعد العقائد فمن اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهط البدعة فالله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى

(الفصل الرابع من قواعد العقائد) فى

(الايمان والاسلام و) بيان (مابينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شئ واحد أو يفترقان (و) بيان
(ما يتطرق اليه) أى الى الايمان (من) وصفى (الزيادة والنقصان) و بيان اختلاف العلماء فيه
(و) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أى فى الايمان وهو قولهم انا مؤمن ان شاء الله وما
فيه من الاختلاف (فى جوازه وعدم جوازه) كما سيأتى (وفيه ثلاث مسائل) الاولى (مسئلة اختلفوا
فى ان الاسلام) هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الاول فظاهر (و) على الثانى أى (ان
كان غيره فهو) لا يخلو اما انه (منفصل عنه يوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث
(يلازمه) ولا ينفك عنه (فقيل انهما شئ واحد) فى المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل
انهما شيآن) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيآن ولكن) مع
افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن على بن عطية الحارثى
البصرى (المكى) فى كتابه قوت القلوب ولذة المحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته فى أول الكتاب (فى
هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بايراد العبارات وما
كان كذلك فهو قليل الجدوى (فلنهجم) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على
التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريج) أى ميل (على نقل مالا تحصيل له) أى لا زبدة له (فنقول
فى هذا) الباب (ثلاث مباحث) الاول (بحث عن موجب اللفظين فى اللغة) بفتح الجيم من الموجب
(و) الثانى (بحث عن المراد بهما) فى اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكمهما فى الدنيا
والآخرة والبحث الاول) من ذلك (لغوى) لانه يبحث فيه عن جوهر لفظهما (و) البحث (الثانى
تفسيرى) لانه يبحث فيه عن اطلاقات القرآن (و) البحث (الثالث فقهى شرعى لانه يبحث فيه عما
يترتب على المتصف بهما ثوابا وعقابا البحث الاول فى موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا
فهو موجب والمعنى ما يوجبه اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذى يجب صدور الفعل عنه بان كان
علة تامة له من غير قصد وارادة وهذا هو الموجب بالذات ومثلوه بوجوب صدور الاحراق من النار
و يراد بهذا المفهوم وهو مادل عليه اللفظ لا فى محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة
ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق
الى المخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله فى التصديق اما مجاز
لغوى أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد فى حاشية الكشاف (قال الله تعالى) فى قصة اخوة سيدنا يوسف
عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أى بمصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن
للتعدية أو الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثانى كان المصدق صار
ذا أمن من أن يكون مكذوبا و باعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن
الرسول بما أنزل اليه و باعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم
الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أى بأنه واحد متصف بكل
كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أى بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت
بالملائكة أى بانهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أى بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة
عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول فى
السلم (بالاذعان والانقياد) أى الانجذاب بالباطن (وترك التمرد) والعتو (والاباء) أى الكراهة
والامتناع (والعناد) وهو المبالغة فى الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محل خاص)
يحل به (وهو القلب) الصنوبرى (و) أما (اللسان) فانما هو (ترجمانه) الذى يعبر عن ذلك المعنى
القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

الايمان والاسلام ومابينهما
من الاتصال والانفصال
وما يتطرق اليه من الزيادة
والنقصان ووجه استثناء
السلف فيه وفيه ثلاث
مسائل (مسئلة) اختلفوا
فى أن الاسلام هو الايمان
أو غيره وان كان غيره فهل
هو منفصل عنه يوجد دونه
أو مرتبط به يلازمه فقيل
انهما شئ واحد وقيل انهما
شيآن لا يتواصلان وقيل
انهما شيآن ولكن يرتبط
أحدهما بالآخر وقد
أورد أبو طالب المكى فى
هذا كلاما شديد الاضطراب
كثير التطويل فلنهجم
الآن على التصريح بالحق
من غير تعريج على نقل مالا
تحصيل له فنقول فى هذا
ثلاثة مباحث بحث عن
موجب اللفظين فى اللغة
وبحث عن المراد بهما فى
اطلاق الشرع وبحث عن
حكمهما فى الدنيا والآخرة
والبحث الاول لغوى والثانى
تفسيرى والثالث فقهى
شرعى (البحث الاول) فى
موجب اللغة والحق فيه
أن الايمان عبارة عن
التصديق قال الله تعالى
وما أنت بمؤمن لنا أى
بمصدق والاسلام عبارة عن
التسليم والاستسلام
بالاذعان والانقياد وترك
التمرد والاباء والعناد
وللتصديق محل خاص وهو
القلب واللسان ترجمانه
وأما التسليم فانه عام فى
القلب واللسان والجوارح
فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الاباء والجحود) أي الانكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أي الاقرار (وكذلك الطاعة
والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الايمان (و) ان (الايمان أخص
من الاسلام (وكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم
تصديقا) قال الامام السبكي اشتهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم
اختار ان الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان
والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال
كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقا
على ذات واحدة وان تلازما في الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس
أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحرير العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه
الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه
الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا الا باللفظ لا يصح اه * (البحث
الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء
شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد
(و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا
في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم
شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضميران عائدان الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل
بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجمهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من
الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون
الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم
مسلمين) فعجز الآية يشهد على صدرها بانهما شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين
أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينتج ان
الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس) شهادة
أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجاه
من حديث ابن عمر اه قلت أخرجاه في كتاب الايمان والبخاري وحده في التفسير أيضا من طريق
عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر
عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فجاءه رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعتمر وقد تركت الغزو فقال
ويلك ان الايمان بني على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوي أو تركهما اعتمادا
على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد
بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي
أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس تدرون ما الايمان شهادة
أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت
الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا ان تؤدوا خمسا من المغنم اه قلت أخرجه
البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الايمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة ان الاسلام أعم والايمان اخص فكان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا (البحث الثاني) عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل أما الترادف ففي قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال تعالى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس

الخمس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصار الهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفار مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يفرض الا في سنة تسع و وفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والارجح انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بني الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لما سألوه عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا باسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) نزلت في نفر من بني اسلم قدموا المدينة في سنة جدبة فأظهروا الشهادتين وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتيناك بالاثقال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان يريدون الصدقة ويمنون فقال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا اذ الايمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا (ومعناه استسلمنا في الظاهر) أي انقدنا ودخلنا في السلم وكان نظام الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا اذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم فعدل عنه الى هذا النظم ليفيد تكذيب دعواهم (فأراد بالايمان ههنا التصديق القلب فقط) أي مع ثقة وطمأنينة (وبالاسلام الاستسلام) أي الانقياد (ظاهرا باللسان والجوارح) قال الامام أبو بكر بن الطيب في هذه الآية رد على الكرامية ومن وافقهم من المرجئة في قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقد بوب البخاري على حديث سعد الآتي فقال في عنوانه اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ثم أورد الآية المذكورة وأنكر أبو طالب المكي رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتي بيان ذلك (وفي حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت وبالحساب والقدر خيره وشره قال فما الاسلام فذكر الخمس خصال) هكذا هو نص القوت ووجد في بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله (فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل) فدل على اختلافهما في الحكم قال العراقي أخرجاه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب فرواه البيهقي في البعث اهـ قلت أخرجه البخاري في الايمان وفي التفسير وفي الزكاة مختصرا ومسلم في الايمان وابن ماجه في السنة بتمامه وفي الفتن ببعضه وأبو داود في السنة والنسائي في الايمان وكذا الترمذي وأحمد والبزار باسناد حسن وأبو عوانة في صحيحه وأخرجه مسلم أيضا عن عمر بن الخطاب ولم يخرجه البخاري من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواته أوضحت ذلك في كتاب الجواهر المنيفة في بيان أصول أدلة مذهب الامام أبي حنيفة فراجعه ان شئت ثم ان البخاري أورده في كتاب الايمان من طريق أبي حيان التيمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة بلفظ الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه وبرسله وأن تؤمن بالبعث قال ما الاسلام قال الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان الحديث وليس فيه ذكر الحج أفاد هولا من الراوي بدليل مجيئه في رواية كهمس وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وقيل لانه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم في رواية عطاء الخراساني واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة ولم يزد في حديث ابن عباس على الشهادتين و زاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع الحج والاعتمار والاغتسال من الجنابة واتمام الوضوء *(تنبيه)* وجه الدلالة من الحديث التفريق بين الايمان والاسلام بجعل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما ساله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال فما الاسلام فاجاب بذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الايمان عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايمان لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق معا فأحدهما ليس بايمان فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما (وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر من توفي منهم سنة سبع وخمسين (انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أومسلم فردعليه فأعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجاه بنحوه اهـ قلت أخرجاه في الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر ٧ في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه اعادة السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد والحميدي في مسنديهما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رهطا وسعد جالس فترك رجلا هو أعجبهم الي فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أومسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي فقلت مالك عن فلان فوالله اني لاراه مؤمنا فقال أومسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل وغيره أحب الي منه خشية أن يكبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور سعد جماعة من المؤلفة شيأ من الدنيا لما سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو جعيل بن سراقة الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلحهم وأفضلهم في اعتقادي فلم يعطه وقوله لأراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أبي ذر بضمها بمعنى أظنه وبه جزم القرطبي في المفهم وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يجوّزه النووي في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه ولانه راجع مرارا فلو لم يكن جازما باعتقاده لما كرره وتعقب بانه لادلالة فيه على تعين الفتح لجواز اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أومسلما بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطلع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره امابارتداده ان لم يعط أولكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوي ايمانه فهو أحب الي فأكله الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولاسوأ في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه (وروى أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال) أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناده صحيح لكنه منقطع اهـ ووجدت في حاشية كتاب المغني ما نصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل) اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المكي الا أن يكون على التداخل ونحن ذاكرون كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الآتي الالمام به قال

وفي الحديث عن سعد أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أومسلم فاعاد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما التداخل فما روي أيضا أنه سئل فقيل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل

٧ هنا بياض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضدهما واحدا وهو الكفر فلولا انهما كشئ واحد فى الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس فى وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كالايمان ولا لو جدان معا الا بنفى ضدهما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفى النفع بالايمان الا بالعمل و وجوده واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى كما اشترط للاعمال الصالحة الايمان فكان أعمال العبد الصالحات لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان لله عز وجل لم ينفعه الا بالاعمال الصالحة وفى وصية لقمان لابنه يا بنى لا يصلح الزرع الا بالماء فكذلك لا يصلح الايمان الا بالعلم والعمل وأما تفرقة النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل لما سأله عن الايمان والاسلام فان ذلك تفصيل أعمال القلوب وعقودها على ما يوافق هذه المعانى التى وصفها لان تكون عقودا من تفصيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الافعال الظاهرة التى وصفها أن تكون علانيته ان ذلك تفريق بين الاسلام والايمان فى المعنى باختلاف وتضاد دليس فيه دليل انهما مختلفان فى الحكم وقد يجتمعان فى عبد واحد مسلم مؤمن فيكون ماذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ماذكره من العلانية وصف ظاهره ى الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثانى من تأويل الخبران معنى قوله أو مسلم يعنى به أو مستسلم فاذا جمع بين عقود القلب و بين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل بهذا الذى ذكرنا فقد كفر أبا بكر رضى الله عنه وجهله فى قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الاعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم وواطأه الصحابة حتى استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذى ظاهره ان النبى صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام فى التفاضل والمقامات أى ليس هو من خصوص المؤمنين ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذى خفى على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان خاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل لنا فى تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون فى الايمان وان تساووا فى أعمال الجوارح من الاسلام وان الايمان لا حدله وان كان صحته بحدود الاسلام فآثر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى آمن طوعا على الذى آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن عاديته وجمعه على المسلمين تحريضا للمشركين كما أكرم الرجل بعد ما تكلم فيه فقيل له فى ذلك فقال هذا أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم على أراذل المؤلفة وضعفائهم قلت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم فى الحديث المذكور هو جعيل بن سراقة الضمرى من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعدا رضى الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى فتأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روى فى آخر هذا الحديث فى بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان فى الحديث قال النبى صلى الله عليه وسلم انى لاعطى قوما وامنع آخرين أكلهم الى ما جعل الله فى قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقائل لانه بعث بجوامع الكلم وكان يسئل عن الشئ فيخبر به و يزيد عليه للبيان والهداية الذى أعطى فكأنه أراد أن يخبر بتنويع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا للحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذى

منعه كان أفضل من الذى أعطاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان ولكان المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات فهو مشتمل على الاسلام والاسلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقربون والصديقون والشهداء والاسلام عمل محدود يوصف به عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبائر ولا يخرج منه من فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان أفضل كيف وقد روينا فى تخصيص الايمان عن النبى صلى الله عليه وسلم أيضا انه سئل أى الاعمال أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذى أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقاما فى الاسلام ففى هذا الحديث أيضا تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما يعنى قوله فى وصف الرجل أو مسلم فدل على بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا فى عرف الكلام الا فى الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذى ذكره بعيد أيضا والاستئناف الذى ادعاه فى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذى ذكرها أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضراب كذا قاله الزركشى وان تعقبه الدمامينى بان سيبويه يرى للاضراب شرطين تقدم نفى أونهى واعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقم زيد أولا يقم عمرو وكلاهما منتف فى الحديث فان بعض البصريين يرون الاضراب مطلقا ثم ان الاضراب هنا ليس بمعنى كون انكار الرجل مؤمنا بل معناه النهى عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه ومنهم من جعل أو هنا للشك والمعنى لا اراه مؤمنا أو مسلما أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة عن الحرج اذلا بت فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهؤلاء ضعفاء المؤلفة لان أراذلهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثاره وتقديمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا لم تعطنا كما تعطى المؤمنين فانا مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم فى دعواهم الايمان ففيه دليل ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفة وليس فى الآية تفريق بين الاسلام والايمان بدليل قوله تعالى فى الآية التى بعدها يمنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايمانا لانه عطف بعض الكلام على بعض ورد أوله الى آخره للمنة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المن عليهم بتقديم آخر الاسم على أوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احداهما على الاخرى فيقول ان هذا كم للاسلام لاتساع لسان العرب وليفيد نا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فانهما لو كانا شيأ واحدا للزم اثبات شئ ونفيه فى حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعد الى حل عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات فى اللغة) وفى بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أى الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا) والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى للاسلام والايمان (على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة) أى ان اللغة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ما ذكر فى محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو اوفق الاستعمالات فى اللغة لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة أما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم
ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض
بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فوافق أيضا اللغة في خصوص الايمان وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان
ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم
الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير
بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقاله فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين *(المبحث

عن التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم
من غير افتقار الى نظر واستدلال وهو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الامام أبو منصور الماتريدي
(وهو موافق للغة) الا انه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن
مفهومه اللغوي (و) ان يجعل (الاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا) وهو الاستسلام والانقياد (وهو أيضا
موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم) ويتناوله (فليس من شرط حصول
الاسم) من الاسماء (عموم المعنى) وشموله (لكل ممكن يمكن ان يوجد) ذلك (المعنى فيه فان من لمس
غيره ببعض بدنه يسمى لامسا) لغة (وان لم يستغرق) باللمس (جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على
التسليم الظاهر) فقط (عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان) ولو من وجه (وعلى هذا الوجه جرى
قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم
واظهار للشهادة لا بالحقيقة ومن ثم قال قل لم تؤمنوا فان كل ما يكون من الاقرار من غير مواطأة القلب
فهو اسلام (و) كذلك على هذا الوجه (قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد) بن أبي وقاص رضي
الله عنه (أو مسلم لانه فضل أحدهما) الذي هو الايمان (على الآخر) أي الاسلام وتقدم ذلك في
سياق القوت (ويريد بالاختلاف) المذكور والذي ورد اللفظان على سبيله (تفاضل المسميين) أحدهما
على الآخر لتفاوتهما في الدرجات والمقامات (وأما التداخل فوافق أيضا للغة) فانه دخول أحدهما
في ضمن الآخر (وهو ان تجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) أي الانقياد الباطني (والقول والعمل
جميعا) أي الانقياد الظاهري (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق
بالقلب وهو الذي عنيناه) أي قصدنا (بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظرا الى التصديق
القلبي (وعموم الاسلام) نظرا الى شموله (للكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله)
صلى الله عليه وسلم (الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من
الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروي عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور
في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا الاسلام ثم أدار في وسطها دائرة أخرى صغيرة فقال
وهذا الايمان في الاسلام فاذا فعل وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان
وكله ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى
لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصدقا برسله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة
التي أدارها حولها لجعلها فيها لانها خالصها وقلبها ومخصوصة بها ولو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلهما
دائرتين منفردتين ولم يجعل احداهما وسط الاخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل
الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أي يصدق
عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه)
أي جعله عاما (وادخال الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أي انقياده (بالقول
والعمل) هو (ثمرة تصديق الباطن ونتيجته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع
ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا
القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقاله) جمعا بين المتوافقين وضد بهما (فلا يزيد عليه ولا
ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

*(المبحث الثالث عن الحكم الشرعى) فى الاسلام والايمان قال (وللاسلام والايمان) نظرا الى الشرع (حكمان أخروى) أى يتعلق بالآخرة (ودنيوى) يتعلق بالدنيا (أما الاخروى فهو الاخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أى البقاء أبدا فيها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان) قال العراقى أخرجاه من حديث أبى سعيد الخدرى فى الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من ايمان فأخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انطلق فأخرج منها من كان فى قلبه مثقال ذرة أوخردلة من ايمان لفظ البخارى فيهما وله تعليقا من حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من ايمان وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان ايمان قلت أخرجه البخارى فى كتاب الايمان من طريق هشام الدستوائى عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن شعيرة من خير و يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من خير ثم قال قال أبان حدثنا قتادة عن أنس رفعه من ايمان مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم فى كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبان وأخرجه البخارى أيضا فى التوحيد ومسلم فى الايمان والترمذى فى صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الايمان ماذا هو فمن قائل يقول انه) أى الايمان (مجرد العقد) أى مسمى الايمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الاشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما ركنا فى المفهوم فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفى فى العمدة وقيل هو مروى عن أبى حنيفة واليه ذهب الماتريدى وهو أصح الروايتين عن الاشعرى قال وهذا لان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما اذ لا تضاد عند تعدد المحلين *(تنبيه)* والمراد من الاحكام فى قولهم اجراء الاحكام أحكام الدنيا من الصلاة خلفه وعليه ودفنه فى مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفى شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أى لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره اهـ *استطراد* تسمية بعض السلف لامامنا الاعظم أبى حنيفة رحمه الله مرجئا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوى من علمائنا انما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارجاء التأخير لا بالمعانى التى نسبت للمرجئة التى هى قبائح فى نفس الامر كما سيأتى بيانها وهذا لا يكون قادحا فى منصب امامنا وقد ثبت ثبوتا واضحا واشتهر انه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدرية والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سبر كتب مذهبه ومن نسب اليه الارجاء فبالمعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه حماد بن أبى سليمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعى وللاسلام والايمان حكمان أخروى ودنيوى أما الاخروى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فمن قائل انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية
عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدرية وذكر أصنافا منهم ثم قال ومنهم الحنفية وهم
أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله و بما جاء من عنده
جملة على ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الاشعري في مقالاته
عنه وحكى عن غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل
والتسليم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصفار في تلخيص الادلة انه هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب واقرار باللسان هكذا ذكره
الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان في
كلام صاحب الغنية نظرا من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الايمان وأملاه في الفقه
الاكبر وغيره مما نسب اليه وحمل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من
طريق صحيح لا مطعن فيه وانهم لجلالة قدرهم ان يعزوا لمشايخهم ماليس من معتقداتهم ونص مذهبه في
الايمان انه مجرد التصديق القلبي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن
النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة
والجماعة و بين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه
جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو
التصديق والاقرار لان التصديق الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار والاقرار دون المعرفة فهو
محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع * والثاني عده المرجئة المذمومة من القدرية من أغرب ما سمع
ان المرجئة من القدرية تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجئة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان أحدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فأين هذا الارجاء
من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن
يشاء بخلاف المرجئة حيث لا يجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة و بخلاف القدرية حيث
يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجئة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضائح يأتي
بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى لغيره
من الائمة ودسوا في كتبهم ماليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة
و يناضل عنه كيف والائمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وامامه أحمد والاوزاعي وابراهيم
ابن أدهم قد أثنوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضلعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته
واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطولة ومحاجته مع جهم بن صفوان في أن الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وكان جهم يكتفي بالتصديق والزامه اياه مشهور في الكتب وقد
حكى الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الايمان كلاما هو عنه بريء وكذا اجتماعه
بعمر بن أبي عثمان الشمري بمكة ومناظرته في الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره
عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنقا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك
فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل بزيد) على التصديق والاقرار (أمرا ثالثا وهو
العمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الايمان عندهم تصديق القلب
والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فماهيته على هذا مركبة من ثلاثة فمن أخل بشيء منها فهو كافر
ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم

ومن قائل بزيد ثالثا وهو العمل بالاركان

باتنفاء جزء الماهية مبنى على ان لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج فى اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثانى أن الطاعات عند الخوارج جزء كانت فرضا أونفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان ثم اختلفوا فقال أبو الهذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أونفلا وقال الجبائى وابنه وأكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل *(تنبيه)* ذكر المصنف فى مفهوم الايمان ثلاثة أقوال الاول للاشعرى والثانى للحنفية والثالث للخوارج وبقى عليه قول من قال ان مسماه التصديق باللسان فقط أى الاقرار بحقية ما جاء به الرسول بان يأتى بكلمتى الشهادة وهو قول الكرامية وسيأتى للمصنف قريبا فليس عندهم من شرط كون الايمان ايمانا وجود التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد فى النار فليس لهم كبير خلاف فى المعنى وقيل الايمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الاقوال وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا خلاف فى أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن يوجد اثنان وبعض الثالث) ثم بينه بقوله (وهو القول) أى الاقرار باللسان (والعقد) القلبى (وبعض الاعمال) القالبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف فى حد الكبيرة وعدد الكبائر وأحسن ما قيل فى حدها هى كل معصية تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة أوكل ما توعد عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة وأماعد الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب المكى فى القوت هى أربع من أعمال القلوب الشرك والاصرار والقنوط والامن وأربع فى اللسان شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر وثلاث فى البطن شرب الخمر والمسكر من الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلمه واثنان فى الفرج الزنا واللواط واثنان فى اليد القتل والسرقة وواحدة فى الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة فى الجسد وهى عقوق الوالدين وسيأتى لهذا البحث زيادة تحقيق فى موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة) جمهورهم (خرج بهذا) الارتكاب (عن) دائرة (الايمان ولم يدخل) فى دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق) عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد فى النار) ووافقهم الخوارج فى أن صاحب الكبيرة مخلد فى النار (وهو باطل لما سنذكره) بعد والدرجة (الثالثة أن يوجد) اثنان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أى (الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا فى حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن على بن عطية الحارثى (المكى) رحمه الله تعالى فى كتابه قوت القلوب فى الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الايمان ولا يتم دونه) وهذا يفهم من سياقه فى عدة مواضع منها قوله وان الايمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما الا بالآخر كالايمان ولا يوجدان معا الا بنفى ضدهما وهو الكفر وقال فى موضع آخر وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفى النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده وقال فى موضع آخر شرط الايمان العمل والتقوى كما ان شرط الاعمال الصالحة الايمان وقال أيضا فى تفسير قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فصارت الاعمال متعلقة بالايمان وهما الدين المكمل وقال أيضا فى تفسير قوله تعالى يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وان قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاثة فلا خلاف فى أن مستقره الجنة وهذه درجة *والدرجة الثانية أن يوجد اثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل فى الكفر بل اسمه فاسق وهو على منزلة بين المنزلتين وهو مخلد فى النار وهذا باطل كما سنذكره *الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا فى حكمه فقال أبو طالب المكى العمل بالجوارح من الايمان ولا يتم دونه

لانهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فاما أن يكون دليلا ان القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولا لايحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك فى قوله بعد ان أورد أثرا عن على رضى الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان فادخل أعمال الجوارح فى عقود الايمان وأيضافان الامة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ماذكر فى عقود القلب فى حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لايسمى مؤمنا وانه ان عمل بجميع ماوصف به الاسلام ولا يعتقد ماوصف الايمان انه لايكون مسلما وقد أخبر نبى الله صلى الله عليه وسلم ان أمته لاتجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه) الذى ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الامن تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيآتهم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحا وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أى غيره ودونه (لامن نفس الايمان) أى من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أى المكرر وهذا نقيض مطلوبه الذى هو اثبات كون العمل من الايمان وانه لايتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أى اجماع الامة (فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لاينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفى ضدهما وهو الكفر كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لايكفر أحد الا بجحوده بما أقر به) ونص القوت الا بجحود ما أقر به وفى بعض نسخ الاحياء الا بعد جحوده لما أقر به قال العراقى أخرجه الطبرانى فى الاوسط من حديث أبى سعيد بلفظ لن يخرج أحد من الايمان الا بجحوده مادخل فيه واسناده ضعيف اه قلت وهكذا هو فى الجامع الكبير للسيوطى والجد والجحود يقال فيما ينكر باللسان لابالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر) ونصه وجميع ماشرحناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامية والاباضية ويدحض دعواهم فى أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمنا وهو رد على الحشبية والحزمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكبائر كفار يحل قتلهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين فى المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لايدخلون النار وان عملوا الكبائر والفسوق لان ذلك لاينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لامحالة ولم يخرج منها خالدا مع الكفار ونقول ان الصواب فى ذلك أن الفاسق مؤمن لايخرجه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لاندخله فى المؤمنين حقا فى الصديقين والشهداء وان أهل الكبائر قد استوجبوا الوعيد ودخول النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسعهم بجوده الى آخر ماقاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أى بما تقدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) ووارد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال) من غير أن يأتى بعمل (فهل هو فى الجنة) أم لا (فلابد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو فى الجنة اذ وجد عنده مسمى الايمان (و) لايخفى ان (فيه حكما بوجود الايمان دون وجود) (العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد فى النار) الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة (فان قال نعم) يخلد فيها (فهو مراد المعتزلة وان قال لا) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنة (فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان) أى من ماهيته بحيث ينتفى بانتفائه (ولا شرطا فى وجوده) أى الايمان كما قاله بعض

وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لامن نفس الايمان والا فيكون العمل فى حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لايكفر أحد الا بعد جحوده لما أقر به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو فى الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد فى النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا فى وجوده

المبتدعة (ولا فى استحقاق الجنة به) كما قاله المرجئة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يقدم على شئ من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذ يقال له (فاضبط تلك المدة) التى وصفتها بالطول (وما عدد تلك الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر أصلا) أى لم يذهب اليه ذاهب مطلقا (الدرجة الرابعة من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشف له (قبل أن ينطق باللسان اقرارا وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفى بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمنا بينه و بين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبى كاف فى مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أى جعل الاقرار شرطا (لتمام الايمان) لا لاجراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا يلتفت اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفى رواية الاصيلى وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان فى محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثانى على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحقها جملة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أى ملآن (بالايمان فكيف يخلد) فى النار وأيضا (لم يشترط فى حديث جبريل عليه السلام) المتقدم ذكره الذى فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن (بالله تعالى وملائكته) وكتبه و رسله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب و بالقدر خيره وشره (كما سبق الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم (و يساعده من العمر مهلة النطق بكلمتى الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبهما) أى الكلمتين (ولكنه لم ينطق بهما) بلسانه لا سرا ولا اعلانا (فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير مخلد فى النار) وذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أى الخالص بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلابد) على هذا (أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) فى المقام (اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربى أى الذى يوجبه أصل الوضع العربى (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل و بين السكون والسكوت جناس

(تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره فى الدرجة الرابعة والتى تليها ثبوت ايمان فرعون وهى مسئلة شديدة الاختلاف والتصادم وممن قال بايمانه الشيخ محيى الدين بن العربى فى مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكرت ذلك لانه قد سبق لى فى شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذى حكم عليه باسلامه نظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوتى أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعرانى رحمهما الله تعالى فانهما أنكرا أن يكون القول بايمان فرعون موجودا فى كتب الشيخ محيى الدين

ولا فى استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يقدم على شئ من الاعمال الشرعية فنقول فاضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر أصلا *الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال ومات فهل يقول مات مؤمنا بينه و بين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد فى النار ولم يشترط فى حديث جبرائيل عليه السلام للايمان الا التصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه واليوم الآخر كما سبق *الدرجة الخامسة أن يصدق بالقلب و يساعده من العمر مهلة النطق بكلمتى الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد فى النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلابد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الاظهر اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتاجا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خبير بان كلام الشيخ فى فتوحاته وفصوصه اذا جمع يجيء أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس فى هذه المسئلة قديما وحديثا وهم فى طرفى نقيض بل قال الامام أبو بكر الباقلانى ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ ابن حجر المكى فى التحفة انه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده ثم قال وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضرورى وان فرض انه مجمع عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود فى النار فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد فى النار وان دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم فى ذلك كلام كثير وممن شنع على الشيخ محيى الدين بذلك ابن المقرى صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعى ومن المتأخرين ملا على القارى من الحنفية وممن ذهب الى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندى والكازرونى والقيصرى والجامى وعلى المهايمى والجلال الدوانى وعبد الله الرومى وللكازرونى كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربى قد رد عن الشيخ ما اعترض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجى رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبى وكان ممن يصرح بايمانه ولقد حكى لى بعض من أثق به من السادة أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باعثر الحضرمى حين وفد الى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام فاوض مع المذكور فى هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أخا فرعون فتنغص السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر لهم انى ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون ويثبته والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أى النطق اللسانى بالشهادتين (ركن) من الايمان (اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب) أى عما فى القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام والاول أظهر) أى كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه وممن ذهب الى هذا القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا فى مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا به (وقد غلا فى هذا) أى فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف المبتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وهنا قد وجد الايمان غير انه عصى بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة السادسة أن يقول بلسانه) كلمتى الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق) بما جاء به الرسول (بقلبه) أى لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلا نشك فى ان هذا فى حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد فى النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذى هو التصديق (ولا نشك فى انه) أى المذكور (فى حكم الدنيا التى تتعلق بالائمة) والخلفاء والملوك (والولاة) للامر من طرف الائمة بعد (من) جملة (المسلمين) لانه ليس لهم الا الظواهر والتصديق محله القلب (لان قلبه) الذى هو محل التصديق (لا يطلع عليه) لانه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالامارات (وعلينا أن نظن به) احسانا (انه ما قاله) أى القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطو عليه فى قلبه) وهذا ظاهر (وانما نشك فى أمر ثالث وهو الحكم الدنيوى فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له فى الحال) الذى هو فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أى يأتى بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتى) أهل العلم

وقال قائلون القول ركن اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد آخر وابتداء شهادة والتزام والاول أظهر وقد غلا فى هذا طائفة المرجئة فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم * الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك فى ان هذا فى حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد فى النار ولا نشك فى أنه فى حكم الدنيا الذى يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين لان قلبه لا يطلع عليه وعلينا ان نظن به انه ما قاله بلسانه الا وهو منطو عليه فى قلبه وانما نشك فى أمر ثالث وهو الحكم الدنيوى فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بان يموت له فى الحال قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتى

فى حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أى موت ذلك القريب الذى ورثته وانما كنت مسلما باللسان فقط (والميراث الآن فى يدى فهل يحل لى) أخذه والتصرف فيه (بينى و بين الله) أم لا (أو نكح مسلمة) وهو يتستر بالاسلام (ثم يصدق) أى يحل التصديق فى قلبه (هل تلزمه اعادة النكاح) أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) فى الجواب (أحكام الدنيا منوطة) أى معلقة (بالقول الظاهر) الذى هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهرا و باطنا) فعلى هذا له أخذ الميراث وابقاء المسلمة على النكاح الاول بالنظر الى الدنيا و بالنظر الى الآخرة (و يحتمل أن يقال) انما (يناط بالظاهر) اذا أفتى (فى حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره) محجوب عنه (و) ان (باطنه ظاهر له فى نفسه) يدرك ما انطوت عليه (بينه و بين الله تعالى والاظهر) فى المقام وان كان الاول ظاهرا كذلك (والعلم عند الله تعالى) أتى بهذه الجملة تبركا وتبريا من علمه الى علم الله تعالى أى علمه محيط بكل شئ وهذا نظير ما يقول المفتى فى آخر جوابه والله أعلم فيكل علمه الى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول فى دين الله ما ليس مطابقا لما هو فى نفس الامر (انه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لانه لم يأخذه بحق القرابة فى الحقيقة ولا توارث مع اختلاف الملل (و يلزمه اعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والاول ما أجازه الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العبسى حليف بنى عبد الاشهل (رضى الله عنه) من خيار الصحابة وزهادهم ولاه عمر المدائن وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما (لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضى الله عنه) مع جلالة قدره (كان يراعى ذلك فلا يحضر) جنازة (من مات بالمدينة اذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه) خشية أن يكون منافقا (والصلاة) على الجنازة (فعل ظاهر فى الدنيا وان كان من العبادات والتوقى عن الحرام) والشبهات (أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة) أى حكمه كحكمها فان قيل الاسلام هو الانقياد الظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك فيجوز الميراث نظرا الى الظاهر وليس هو من أحكام الايمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الارث حكم الاسلام والجواب ما أشار اليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذى أوردناه (مناقضا) ومخالفا (لقولنا) معاشر الفقهاء (ان الارث حكم الاسلام وهو) أى الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام التام) المعتبر عندهم (ما يشمل الظاهر و) يعم (الباطن) فبهذه الملاحظة اذا خالف الباطن الظاهر وعمل بهذه المخالفة تشبثا بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية ظنية) وليس فى كلها ما يجب القطع به لانها (تبنى على ظواهر الالفاظ) وما توجبه بحسب الوضع اللغوى (و) على (العمومات) الواردة فى الصيغ من الاشتراك فى الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الاصول الحاق معلوم بمعلوم فى حكمه لمساواة الاول الثانى فى علة حكمه (فلا ينبغى أن يظن القاصد) للتحصيل (القاصر فى العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظر و بين القاصد والقاصر جناس (ان المطلوب فيه القطع) والجزم على اليقين (من حيث جرت العادة) واطردت (بايراده فى فن الكلام الذى يطلب فيه القطع) لان الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهى لا تثبت الا بالدلائل القطعية (فما أفلح من نظر الى العادات) المألوفة (والمراسم) الظاهرية (فى العلوم) وهنا مسائل مهمة ينبغى التنبيه عليها منها اتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق أن يعتقد انه متى طولب به أتى به فان طولب به ولم يقر فهو كفر عناد و بهذا فسروا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن مسمى الايمان التصديق بالقلب كما هو قول الاشعرى والماتريدى أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم اليه فى تحقق الايمان أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقا كترك كل من سجود الصنم وقتل نبى أو استخفاف به و بالمصحف والكعبة وكذا المخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وانكاره بعد العلم بانه مجمع عليه وقيد الامام

و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت والميراث الآن فى يدى فهل يحل لى بينى و بين الله تعالى أو نكح مسلمة ثم صدق بقلبه فهل تلزمه اعادة النكاح هذا محل نظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا منوطة بالقول الظاهر ظاهرا و باطنا ويحتمل أن يقال تناط بالظاهر فى حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره و باطنه ظاهر له فى نفسه بينه و بين الله تعالى والاظهر والعلم عند الله تعالى انه لا يحل له ذلك الميراث و يلزمه اعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضى الله عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضى الله عنه كان يراعى ذلك منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه والصلاة فعل ظاهر فى الدنيا وان كان من العبادات والتوقى عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم طلب الحلال فريضة بعد الفريضة وليس هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو الاستسلام بل الاستسلام التام هو ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ والعمومات والاقيسة فلا ينبغى أن يظن القاصر فى العلوم أن المطلوب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده فى فن الكلام الذى يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر الى العادات والمراسم فى العلوم

النووى انكار المجمع عليه عما اذا كان فيه نص ويشترك فى معرفته الخاص والعام لا كانكار ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله ابن حجر فى التحفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم يشترطوا فيه سوى القطع فى الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بثبوته قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج ويتمادى اهـ ومما لا يعرفه الا الخواص من المجمع عليه حرمة نكاح المعتدة للغير وما لثبته أو منكره تأويل غير قطعى البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال الاسفراينى فاذا وجد شئ من الاخلالات السابق ذكرها دلنا على ان التصديق الذى هو الايمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض هذه الامور التى تعمدها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقطوع به فى تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو شقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثانى ان التصديق بما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من الوحدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعتبر فى ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وكالانقياد الى قبول أوامره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام وقد اتفق الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتبار هذه الامور التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذى هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفائها لانتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزؤه الذى هو التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار خلافه فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغا حد العلم والا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أو لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لانتفائها مع وجود التصديق بحلية القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفى عند انتفائها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان الاستدلال الذى به يكتسب التصديق القلبى ليس شرطا لصحة الايمان على المختار حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه المعتزلة ونقل عن أبى الحسن الاشعرى وقال أبو القاسم القشيرى هو افتراء عليه وقل أن يرى مقلد فى الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام فى الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد مثلا أن يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شئ ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتعظيما لشأنهم عن الخطا فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذى هو وسيلة اذ

لا

لامعنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غيران بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه حفظه ومما يدل أيضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف ولات حال استدلال أو لموافقة بعضهم بعضا بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجويز حملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها وبالله التوفيق ومنها اختلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول أو تمامه على قول آخر اهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقيل بالاول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاء به كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه الباقلاني فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلنا انه لابد مع المعرفة من الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر في الآثار على الوجه المؤدي الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا قال السعد في شرح المقاصد اعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هنالك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعيا كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله وبالله التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذى هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا فى الايمان وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه على انهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثانى هو الاوجه اذ فى الاول يلزم نقل الايمان من المعنى اللغوى الى معنى آخر شرعى وهو بلا دليل يقتضى وقوعه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثر فى الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان وعدم تحقق الايمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئيتهما لمفهومه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوى واذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذى هو ضد الايمان والله أعلم ثم عاد المصنف الى ماسبق الوعد به آنفا من رد شبه المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فماشبهة المعتزلة والمرجئة) والفرقتان من فحول المتكلمين ومالم يعرف أصل ماتعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتمييز الباطل من الحق ولذا قال (وماحجة بطلان قولهم) فبينوا لنا ذلك فأشار الى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا حقق النظر فيه ذهب أى فالذى تمسكوا به (عمومات) وردت فى آى من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصى) بناء على ان المعصية لا تضر الايمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) فى سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا) أى نقصا على طريق الظلم (ولا رهقا) أى عسرة وكلفة (ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) أى المواددون لله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من اتصف بالايمان على الصديقين (ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أى جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (الى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا مانزل الله من شئ) ان أنتم الا فى ضلال كبير قال القاضى وفى قوله ألم يأتكم نذير توبيخ وتبكيت وقوله فكذبنا أى كذبنا الرسل وأفرطنا فى التكذيب حتى منعنا النبوة والارسال رأسا وبالغنا فى نسبتهم الى الضلال (و) وجه الدلالة ان (قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغى أن يكون كل من ألقى فى النار مكذبا) كما هو ظاهر (ولقوله) تعالى (لا يصلاها) أى لا يجد حرها أولا يلزمها مقاساة شدتها (الا الاشقى) الكافر فان الفاسق وان دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذى كذب وتولى وهذا) فيه (حصر) أى الذى كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذى يصلاها لا غير (واثبات ونفى) ولو قال ونفى واثبات اصح أيضا (ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أى من خوف يوم القيامة قالوا (والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى) والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله (تعالى انا لا نضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم فى ذلك) كله (فانه حيث ذكر الايمان فى هذه الآيات) وهى الآية الاولى والتى بعدها جاء فيهما ذكر الايمان تصريحا وأما فى الاخيرة والثنتان قبلها فتلويحا فانما (أريد به الايمان مع العمل) بالاركان وهو شرط كماله (اذ) قد (بينا) آنفا (أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذى هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذى صرنا اليه من أن المراد بالايمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (فى معاقبة العاصين) والمذنبين (و) أخبار أخرى فى (مقادير العقاب) مما يأتى فى كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

والمرجئة وماحجة بطلان قولهم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصى لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ فقوله كلما ألقى فيها فوج عام فينبغى أن يكون كل من ألقى فى النار مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفى ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم فى ذلك فانه حيث ذكر الايمان فى هذه الآيات أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة فى معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من

من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج اذا لم يدخل) أى كيف يتصور الخروج من شئ الا بعد الدخول فيه أو الاخراج الا بعد الادخال على اختلاف الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لايغفر أن يشرك به) أى يكفر به ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه بلاخلاف (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) فصير مادون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على التوحيد غير مخلد فى النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ماعساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة ففيه تجويز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لقوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله فى تجويز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا وتخصيصه بالكفر تحكم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الا ان الظالمين فى عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار) والمراد بالسيئة فى مقابلة الحسنة أعم من أن تكون صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة فى الآى السابقة (فى معارضة) أى مقابلة (عموماتهم) التى تمسكوا بها (ولابد من تسليط التخصيص) فى تلك العمومات فانه مامن عام الا وقد خص (و) لابد من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم منها ماأخرجه البخارى فى الصحيح من حديث أنس رفعه ليصيبن أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتى للمصنف ذكر عدة أحاديث فى تعذيب العصاة فى آخر الكتاب عند ذكر الموت نتكلم عليها ان شاء الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (كالتصريح فى ان ذلك) أى الورود (لابد منه للكل اذ لايخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وبعضهم فسر الورود بالدخول كما فى حديث جابر رفعه وزاد لايبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار لضجيجا من بردهم ثم ننجى الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائى فى الكنى والبيهقى وغيرهم وهو حسن (و) أما ماتمسكوا به من (قوله تعالى لايصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) فانما (أراد به) أى بالاشقى (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعل التفضيل (اذ أراد بالاشقى شخصا معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوى (و) أما ماتقدم من الاستدلال (من قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أى فوج من الكفار) وفى تفسير القاضى جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لاينكر (ومن هذه الآية) أى التى ذكرت (وقع للاشعرى) الامام أبى الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وان هذه الالفاظ) التى وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم اذا اقتضاه اللفظ ترك التفصيل الى الاجمال ويختلف العموم بحسب المقامات ومايضاف اليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازى فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يزاد ما عليه فيقال متى ما لان زيادتها تؤدى بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى ويغيره اذا دخلت على ان وأخواتها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع فى ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التى وقعوا فيها فى تأسيس أصلهم الذى عليه بنوا مذاهبهم وتمسكوا بآى من القرآن منها (قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا ان الظالمين فى عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار فهذه العمومات فى معارضة عموماتهم ولابد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها كالصريح فى أن ذلك لابد منه للكل اذ لايخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله تعالى لايصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى أراد به من جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقى شخصا معينا أيضا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها أى فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للاشعرى وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ظهور قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى و) كذا (قوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين وعملوا الصالحات
و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) كذا (كل آية ذكر الله عز وجل
العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان) فانهما متمسكهم فى جعلهم الاعمال شرطا فى صحة الايمان كما ان
قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم فى تخليد صاحب
الكبيرة فى النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فينبغى
أن تبقى له مشيئة فى مغفرة ماسوى الشرك) قال ملا على فى شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعتزلة الى
انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لابمعنى يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز أن يقع لقيام الادلة السمعية
على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم وأجيب بان الكبيرة
المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة فى
الحكم أو الى أفراده القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا
ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا فى شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الاول ان تجتنبوا
أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لايجوز العقاب على ماعدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم
الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيآتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل
يقدر فيه استثناء المشيئة أى نكفر عنكم سيآتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبدالله السغدى
انه كان يقول فى هذا المقام ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اه قلت ماقدر الاستثناء
الا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حملت الكبائر على عمومها لماصح الاستثناء
للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لايغفر أن يشرك به
الآية وأيضا يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة
بالكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها مرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها فى معنى الآية أن
المعلق عليه تكفير السيآت هو الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر أيضا ولاخلاف
أنها لاتكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا
مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلاتكون تامة فى الدلالة
على مطلوبهم ولايخفى أن حمل كبائر ماتنهون على الكفر من الوجهين المذكورين فى غاية البعد اذ
البلاغة تقتضى ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق مدلول الآية تكفير الصغائر
لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة فى آية أخرى مخصوص بماعدا ما اجتنب معه
من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه
الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب فى الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف
ماعدا كفر الكافرين كما يشير اليه قوله كبائر ماتنهون عنه والمعنى ان تجتنبوا كبائر المنهيات نكفر
عنكم سيآتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت وسائر الاحاديث الواردة
فى المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه) الصلاة (والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال
ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مرارا فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لايخلد فى النار (وقوله
تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا) فاذا كان الايمان عملا بالوجه الذى قررناه (فكيف يضيع
سبحانه (أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة) كما يزعمون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أى) يقتل مؤمنا (لايمانه وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب)
فلم يبق لهم تعلق بظواهر الآى وكشف لك وجه التأويل فيها وحملها على مقتضى ماذهب اليه أهل
السنة *(تنبيه)* فى بيان حكم أهل الاهواء فى الاجماع والاختلاف وبيان انه لاطاعة لهم ولاتصح

منهم

وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم قال ثم ننجى الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وكل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح فيها مقرونا بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فينبغى أن تبقى له مشيئة فى مغفرة ماسوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان وقوله تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا وقوله تعالى ان الله لايضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أجر أصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا أى لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادى فى كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والجمعة لا اعتبار بخلافهم فى مسائل الفقه وان اعتبر خلافهم فى مسائل الكلام فذا قول الشافعى رضى الله عنه فى أهل الاهواء وكذلك رواه أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الاوزاعى ومحمد بن جرير الطبرى باسناد عن سفيان وحكاه ابن جرير أيضا باسناده عن أبى سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبى حنيفة وحكاه أبو ثور فى أصوله عن جميع الائمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر ابن عبد العزيز والشعبى والنخعى ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضى والزهرى وأقرانهم واختلف فقهاء الائمة فى قبول شهادة أهل الاهواء فقال مالك بابطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الاهواء وقال الشافعى وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الاهواء الا النظامية فانهم يرون الشهادة بالزور وأشار فى كتاب القياس الى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الاصح على قياس مذهبه وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الاهواء فان أهل السنة والجماعة مجمعون على أن أهل الاهواء المؤدية الى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعلونه من صلاة وصوم وزكاة وحج لان الله تعالى أمر عباده بايقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب الى الله تعالى مع اعتقاد صفة الاله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لاعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه فى عدله وحكمته وليس شئ من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه الى التقرب به الا طاعة واحدة وهى النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه فانه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفا بالله تعالى فلا يصح منه التقرب الى الله عز وجل لانه أمر بها وما بعدها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل الا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب اليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الايمان وعن غمار أهل الاسلام والحمد لله على العصمة من البدعة وقال أيضا فى الكتاب المذكور اعلم أن أصحابنا وان أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم فى عقود البياعات والاجارات والرهون وسائر المعاوضات دون الانكحة ومواريثهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شئ من ذلك الا المواريثة ففيها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال مالهم لاقربائهم من المسلمين لان قطع الميراث بين المسلم والكافر انما هو فى الكافر الذى لا يعد فى الملة ولان خلاف القدرى والجهمى والنجارى والمجسم لاهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعى وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الاهواء دون الكافر الخارج عن الملة بجحده بالله عز وجل أو رسوله أو بكتابه ومنهم من قال ان حكم أهل الاهواء حكم المرتدين لا يرثون ولا يورثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين انهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الاهواء ولا عكس وكذلك قالوا فى المسلم الكافر والى هذا ذهب اسحق ابن راهويه ورواه هو باسناده عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وانهم قالوا الاسلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا ورث من أهل الاهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفا آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهرى وربيعة والنخعى والحسن بن حى وأحمد ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الاهواء لاهل بدعتهم فلا يورث وكذلك قالوا فى مال المرتد اذا مات انه لاهل الدين الذين ارتد اليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق فى الطفل اذا ولد بين أبوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فمات أحد الابوين فنهم من قال حكمه فى الميراث حكم المسلم منهما فى الميراث وفى سائر الاحكام والى هذا ذهب شريح والحسن والنخعى وعمر بن عبد العزيز والشافعى وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار فى هذا الباب بموت الاب دون الام وكذلك حكم الطفل بين الكافرين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالاب وكان الطفل فى دينه وفى سائر أحكامه لان النسب معتبر به دون الام وقال آخرون باعتبار حكم الطفل باسلام الام وتوبتها عن البدعة دون الاب فيكون حكمه تابعا لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها فى الرق والحرية وبالله التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرت آنفا (الى أن الايمان حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر عن السلف) الصالحين (قولهم) أى صح عنهم انهم قالوا (الايمان عقد وقول وعمل فما معناه) بينوا لنا اما تحقيق معتقد السلف فى الايمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادى أن الذين قالوا ان الايمان بالقلب واللسان وسائر الاركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الخوارج فاما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم فى حقيقة الايمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم الى أن قال ومنهم من قسم الايمان على أنواع فاعلى الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعى والاوزاعى وأهل المدينة وأهل الظاهر وأحمد واسحق وسائر أئمة الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبى وأبو العباس القلانسى وأبو على الثقفى وأبو الحسن الكبير الطبرى اهـ قلت والى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه وقال وقد روى ذلك مفصلا فى حديث على رضى الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان ثم قال فادخل أعمال الجوارح فى عقود الايمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول الى السلف وصح قول المصنف واشتهر عن السلف واشار الى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم) التكميل يستعمل فى الذوات والصفات وكل الشئ تمت اجزاؤه وكمله وأكمله والتتميم تكميل الاجزاء (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أى من جملة أجزاء الانسان (ومعلوم) بالبديهة (انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أى عن كونه انسانا (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التى يؤتى بها فى الركوع والسجود (والتكبيرات) التى يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من الصلاة) أى من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقا (فالتصديق بالقلب) نسبته (من الايمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك الى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الايمان (بعدمه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كالاطراف) من الانسان حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أى الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضا كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف وله اطناب وله عمود فى باطنه فالفسطاط مثل الايمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هى الاطناب التى تمسك ارجاء الفسطاط والعمود الذى فى باطن الفسطاط مثله كالتصديق لا قوام للفسطاط الا به فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعا اذ لا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعا (وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن) قال العراقى متفق عليه من حديث أبى هريرة قلت وفيه زيادة عندهما وهى ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذى وابن ماجه

فان قلت فقد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان من الانسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالرأس من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف بعضها أعلى من بعض وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم فى روايتهم ولا يغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم واياكم وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد والطبرانى فى الكبير والحكيم الترمذى والبيهقى عن عبد الله بن أبى داود والطبرانى أيضا فى الكبير عن عبد الله بن مغفل وفى الاوسط عن على وقال ابن عدى فى الكامل رواه على بن عاصم بن على الواسطى عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كنز عن ابن عياض عن أبى هريرة وعلى ليس بشئ وهذا لا أعلم أحدا يرويه عن شعبة بهذا الاسناد غير على بن عاصم وأورده فى ترجمة بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة قال الاعرج سمعت من أبى سلمة بن عبد الرحمن ان أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب نهبة الحديث وهذا من حديث شعبة عن أبى الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لانه لا يحفظ لشعبة عن أبى الزناد شئ ويقال ان فى أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبى الزناد فقيل كان فى كتابه نا بعد عن أبى الزناد فصحفوا عنه فقالوا شعبة عن أبى الزناد اهـ وأخرجه أبو نعيم فى الحلية عن أبى هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فاذا تاب عاد اليه وأخرجه البزار والطبرانى فى الكبير والخطيب فى التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبى هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فاذا تاب تاب الله عليه وعند الطبرانى فى الاوسط عن أبى سعيد بلفظ فاذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة وبعد قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن حميد والحكيم الترمذى وسمويه وابن الضريس عن أبى سعيد والحكيم الترمذى عن عائشة وذكر ابن عدى فى الكامل فى ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التيمى عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورده فى ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده فى ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابة ما اعتقدوا) رضى الله عنهم (مذاهب المعتزلة) بل ولا ذهب فهمهم (فى الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاب والغل وان وجد فى بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقا وغير مؤمن (ايمانا تاما) بشروطه (كاملا) بالورع والمخافة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف) كاليدين والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أى ليس له الكمال الذى وراء حقيقة الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كامل الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان كمال الخوف والورع اذ الامة مجمعة ان أهل الكبائر ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبى صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحى لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وايجاب الاحكام *(تنبيه)* قال الفخر الرازى الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بانها داخلة تحت اسم الايمان اختلفوا فقال الشافعى رحمه الله الفسق لا يخرج عن الايمان وهذا فى غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما لمجموع الامور فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذ المجموع ينتفى بانتفاء جزئه فوجب أن ينتفى الايمان وأما المعتزلة والخوارج فأصلهم مطرد لنا ان الاعمال عطف على الايمان فى غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير المعطوف عليه ولانه شرط لصحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب باسم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التغاير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فزع أعداء الله تعالى

والصحابة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة فى الخروج عن الايمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان أى ليس له الكمال الذى هو وراء حقيقة الانسانية

(مسـئلة) فان قلت فقد اتفق السلف على ان الايمان يزيد و ينقص يزيد بالطاعات و ينقص بالمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فاقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق وانما الشأن فى فهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من أجزاء الايمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين وتشبثهم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة الا أنها سميت ايمانا مجازا اما لانها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان شرط جوازها وسبب قبولها أو لدلالتها على الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالاجماع فانهم ما جعلوا الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا فى الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من أفراد الجملة مجاز واذا كان الاسم مجازا كان حمله على ما ذكرنا أحق لما فيه من مراعاة معنى اللغة والله أعلم *(مسئلة)* ثانية من المسائل الثلاث فى بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق السلف) رحمهم الله تعالى (على ان الايمان يزيد و ينقص) وفسروه بانه (يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يتزايد فى نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) أى لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصى اذ التصديق فى الحالين على ما قبلهما وهذا مخالف لما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلى وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضى الله عنهم ومن التابعين كعب الاحبار وعروة وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الائمة الشافعى وأحمد واسحق كما رواه اللالكائى فى كتاب السنة واليه ذهب البخارى فقال فى أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد و ينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فما رأيت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو منصور الماتريدى ومن الاشاعرة امام الحرمين و جمع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذا هو المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كما فى رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث ورأيت فى الاسماء والصفات لابى منصور البغدادى نقل عن الاشعرى فى مقالاته عن أبى حنيفة ما نصه وقال ان الايمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبى حنيفة عنه انه يزيد ولا ينقص اهـ نص مقالات الاشعرى وهذا الذى حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك ولكن لم يشتهر فى المذهب وقد شرع المصنف فى تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف) الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت فى ذلك منها خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم وقد أثنى عليهم الله سبحانه فى مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه ومنها واتبعوهم باحسان (وما لاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذى قالوه ورأيهم الذى رأوه (عدول) أصلا وبين العدول والعدول جناس تام (فما ذكروه) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا ننكره (وانما الشأن فى فهمه) أى فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازى الخلاف مبنى على أخذ الطاعات فى مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها و ينقص بنقصانها وعلى الثانى لا لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصى وسيأتى البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من أجزاء الايمان) التى تتركب منها ماهيته (و) لا من (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه و يزيد به) اذا وجد معه و ينقص اذا انعدم (والزائد

يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد و ينقص وهو خصلة واحدة فاقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من تشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه (الاول) أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل ايمان الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبره باليهودي وصلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا بتخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذلك النصراني والمبتدعة وفيهم من يمكن تشكيكه بادنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع انه غير شاك في عقده كالاول ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضا والعمل يؤثر في

موجود والناقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تتم به انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن والجمع لحى مثل سدرة وسدر (وسمنه) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد بالآداب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولا هي أركانها او زوائد هي متمماتها لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الايمان له وجود) في حد ذاته (ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان) و يفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات والحنفية لا يمنعون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فالاشكال) باق لم يندفع و (قائم في ان التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) و يتبعض ويتجزأ (وهو خصلة واحدة) والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط و بساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول اذا تركنا المداهنة) أي المسالمة والمصالحة (ولم نكترث) أي لم نبال (بتشغيب من تشغب) أصل الشغب) تهييج الشر يقال شغب القوم وعليهم وبهم شغبا من باب نفع (وكشفنا الغطاء) أي الستر عن وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه (الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوي كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أي بعقد القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير عمن يعتقد صلاحه (من غير) حصول (كشف) له في سر من أسراره بل (و) من غير (انشراح صدر) لما يلقى اليه من الامور المتعلقة به (وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يظن من ذكر العوام ان المراد بهم السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الظاهرة ممن لم يكشف لهم من أسرار الحق شئ فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كايمانهم بل ربما ان بعض السوقة اذا ألقي اليه شئ من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء بمعزل عنه لما نشأ في طباعهم من تحصيل علومهم العجب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما يلقى اليه حسبما ألفه من طبعه من مناقضة ومنع وردود وابطال كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الا الخواص) من الناس المستثنون من هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحلية الوقار والسكينة وأنعم عليهم بأنواع اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائلين بصحة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد تقدم الكلام على هذه المسألة قريبا (وهذا الاعتقاد عقدة) أي بمنزلة عقدة (على القلب تارة تشتد و يقوى وتارة يضعف و يسترخي) ثم ضرب له مثلا في الشاهد فقال (كالعقدة على الخيط مثلا) فانه مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أي شدته (في عقيدته) السخيفة (التي لا يمكن نزعها) واخراجها (منه بتخويف) وتهديد (وتحذير) من النكال به (ولا بتخييل) وتصوير للعقائد الحقة له (و) لا بزجر (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعتزلة والخوارج والرافضة وهذا مشاهد ان حادثهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أي ادخال الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ابهام (ويمكن استنزاله عن) عصم (اعتقاده بأدنى استمالة) وتخييل (أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أي فيما عقده بقلبه (كالاول) أي كالمتصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المضي فيه (كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فزادتهم ايمانا)

 نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال تعالى فزادتهم ايمانا

وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى فى بعض الاخبار والايمان يزيد وينقص
وذلك بتأثير الطاعات فى القلب وهذا لايدركه الامن راقب أحوال نفسه فى اوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت فى السكون الى عقائد الايمان فى هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد فى اليتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه عملا مقبلا أوساجدا لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسيأتى هذا فى ربع المنجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعنى بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد ظن بعض الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لاعالم الاعالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

أى السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم (وقال تعالى) فى سورة الفتح (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم) وفى المدثر ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفى آل عمران فاخشوهم فزادهم ايمانا وفى الاحزاب ومازادهم الا ايمانا وتسليما (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (فى بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقى أخرجه ابن عدى فى الكامل وأبو الشيخ فى كتاب الثواب من حديث أبى هريرة وقال ابن عدى باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب الملحمى يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبى هريرة وابن عباس وأبى الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا فى حديث واثلة بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لاتحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدى فى الكامل فى ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقى قال حدثنا واثلة بلفظ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولايكون قولا بلاعمل ثم قال هو منكر والحمل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم فى ترجمة الشافعى فى الحلية وهو عند الحاكم بلفظ ابن عدى الذى سقناه فالذى تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وظاهر سياق القوت يقتضى انه موقوف على واثلة رضى الله عنهم وروى أبو اسحق الثعلبى فى تفسيره من رواية على بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يارسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات فى القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اضدادها وهى المعاصى (وهذا) المقام (لايدركه الامن راقب أحوال نفسه) أى تأمل فيها بالمراقبة (فى أوقات المواظبة) أى الملازمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (و) ذلك حصوله (فى التجرد) أى الانفراد (لها) أى للعبادة (بحضور القلب) وانشراح الصدر (مع أوقات الفتور) أى الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت فى السكون الى عقائد الايمان فى هذه الاوقات) فتتضح له حقائق الاحوال وتنحل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القلبى (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتردعه (بالتشكيك) أى بادخال الشك عليه (بل من يعتقد فى اليتيم) وهو فاقد الاب (معنى الرحمة) أى رقة القلب (اذا عمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسح رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحس (تأكيد الرحمة و) وجد فى نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه) بفتح الجيم (عملا) ما (مقبلا) على غيره (أوساجدا لغيره) أى خاضعا على هيئة الساجد (أحس) أى أدرك فى الحين (من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الجيدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينميها كما تنمو الشجرة بسقى المياه (وسيأتى هذا) البحث (فى ربع المنجيات والمهلكات) لشدة تعلقه بها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر و) وجه تعلق (الاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق) عالم (الملك) بضم الميم (بالملكوت وأعنى بالملك عالم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم الملكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحس (ولطف الارتباط ودقته بين العالمين) الملك والملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه) لاأصل لعالم الملكوت وقالوا (لاعالم الاعالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) ووفى ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

عبرعنه فقال رق الزجاج ورقت الخمر وتشابها فتشا كل الامر فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر ولنرجع الى المقصود فان هذا العالم خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة الى ان تنكشف عنها بالتكليف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال علي كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم وتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم الآية * (الاطلاق الثاني) * أن يراد به التصديق والعمل جميعا

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورقت الخمر * وتشابها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر)

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرد فيها ذكر بعض كلمات الصوفية وما يرد عليها و يجاب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه مزلة قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما يتميز له أحدهما عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق فيظن انه هو فيقول أنا الحق وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متلونة فيظن ان تلك الصورة صورة المرآة وان ذلك اللون لون المرآة وهيهات بل المرآة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول صور الالوان على وجه يتخايل الى الناظرين الى ظاهر الامور ان ذلك هو صورة المرآة حقا حتى ان الصبي اذا رأى انسانا في المرآة ظن ان الانسان في المرآة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن الهيآت وانما هيآته قبول معاني الهيآت والصور والحقائق فما يحله يكون كالمتحد به لانه تحقيقا ومن لا يعرف الزجاج والخمر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما فتارة يقول لاخمر وتارة يقول لازجاجة كما عبر عنه الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار ما نصه ولا يبعدان يفجأ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرآة متحدة بها او يرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح و بين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اهـ (ولنرجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه (اعتراض) أي كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصدده (ولكن بين العالمين أيضا اتصال وارتباط) كما بين العالمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلق) أي تتطلع بخفية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أي يحبس (عنها بالتكليف) الشديد (فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال علي كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا كلا بل ران على قلوبهم الآية) هكذا أورده صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان الا انه قال ان الايمان يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيهما وقال فاذا انتهك المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يبدو لمظة بيضاء في القلب فكلما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق يبدو لمظة سوداء فكلما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله وأيم الله لو شققتم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض ولو شققتم عن قلب منافق لوجدتموه اسود قال السيوطي في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب ورسته في الايمان والبيهقي واللالكائي في السنة والاصبهاني في الحجة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه اللالكائي في كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعلج بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز قال قال أبو عبيد فذكره وقال الاصمعي مثل النكتة أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد عن علي رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أي الايمان (التصديق) الجازم (والعمل جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التغاير في المفهومين لايورث انفكاك

كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا الى انه يؤثر فيه *(الاطلاق الثالث)* أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكني أقول الامر اليقيني الذي لاشك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة الى الاعادة

أحدهما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق وهل اطلاق الايمان على العمل يكون حقيقة أومجازا فمن نظر الى ان الاعمال تكون من الايمان جعله مجازا وأما على القول بانه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا) قال العراقي وذكره بعد هذا فزاد فيه أدناها اماطة الاذى عن الطريق البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة الايمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها قول لا اله الا الله وأدناها فذكره ورواه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أول صحيحه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الايمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الايمان ورواه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البيهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانة ورجح لانه المتيقن وماعداه مشكوك فيه وعند ابن عدي في الكامل من رواية ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني) تقدم الكلام عليه قريبا والرواية حين يزني وهو مؤمن (واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان) أي مفهومه سواء على الركنية أوعلى وجه التكميل (لم يخف) على المتأمل (زيادته) أي العمل (ونقصانه وهل يؤثر في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق) الجازم (وهذا فيه نظر) لان هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أشرنا الى انه يؤثر فيه) وانه لامانع من ذلك عقلا والله أعلم (الاطلاق الثالث ان يراد به) أي بالايمان (التصديق اليقيني) أي اليقين الذي هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر واطلاع ماوراء الحجاب (وانشراح الصدر) واتساعه لما يرد عليه (والمشاهدة بنور البصيرة) وجودا وشهودا (وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة) واليه الاشارة في قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ماازددت يقينا (ولكن أقول الامر اليقيني الذي لاشك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه) أي سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك في واحد منهما) الا ان الاولى من أجلى البديهيات والثانية من أخفى النظريات (فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (في فصل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة) وتكلمنا على مايناسب المقام (فلا حاجة الى الاعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الحنفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روي قول أبي حنيفة انه قال أقول ايماني كايمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوي بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما يظن من ان القطع يتفاوت قوة انما هو راجع الى جلائه وظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصا مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيخيل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجلى عند العقل فهم ومن وافقهم يمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لاماهية له ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان مابه التفاوت

في افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلمون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل بوجه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلمون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها وقد أجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باشراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والنافين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصا هل هي داخلة في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجة عن الماهية التي تثبت بها والى هذا أشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عداه في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدة الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال الزيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخلا اه (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا) يكون ذلك (وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه (وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار) مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اه (فأي معنى لاختلاف مقاديرهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت) فقد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزن برة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلفت المقادير وهو على التمثيل ليكون عيارا في المعرفة لا في الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس بجسم فيحصره الوزن والكيل لكن ما يتشكل من المعقول قد يرد الى عيار محسوس ليفهم ويشبه به ليعلم وفيه أقوال اخر ذكرها شراح الصحيح

(تنبيه) وجدت بخط بعض المحصلين ما نصه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملة للتصديق فكلما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجبية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فمرادهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفا اجمالا وتفصيلا وتعددا بحسب تعدد المؤمن به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاه النووي وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجعه *استطراد* ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة المؤمن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن أبي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس في الكشاف عنه ان أول ما أتاهم به

وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت

النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا ايمانا على ايمانهم اهـ ويوجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم اذ الجهاد فرض قبل الحج بلا خلاف قال ملا علي وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ ويرشح لذلك قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال اتمام الشيء الذي بعضه متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال كمل لما كان بعضه قبل بعض فاذا وجد جميعه قبل كمل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان ايمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق وأنزل الله الفرائض شيأ بعد شيء وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم أكمله فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ماقيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ماجاء به النبي من عند الله فكلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لا محالة وأما قوله ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه أكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * ومما استدل به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي يزداد يقيني وعن مجاهد لازداد ايمانا الى ايماني فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذي بداهته بسبب وقوع الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته ومثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق ومافيها من بساتين وأنهار فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل مناها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجود دمشق اذ الفرض القطع بثبوته قال ابن أبي شريف يشير بهذا التأويل الى أن المطلوب من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه العز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه ايمانا فقال حدثنا محمد بن الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحي بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن حماد بن سلمة عن أبي المخرم عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يارسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر فقال شارح الطحاوية سئل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحي والفلاس والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو مخرم الراوي عن أبي هريرة اسمه يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

بالوضع

(مسئلة)
فان قلت ماوجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله والاستثناء شك والشك فى الايمان كفر وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان الثورى رحمه الله من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة فكيف يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن فى نفسه ومن كان مؤمنا فى نفسه كان مؤمنا عند الله كما أن من كان طويلا وسخيا فى نفسه وعلم ذلك كان كذلك عند الله وكذا من كان مسرورا أو حزينا أو سميعا أو بصيرا ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن أن يقول أنا حيوان ان شاء الله ولما قال سفيان ذلك قيل له فما ذا نقول قال قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وأى فرق بين أن يقول آمنا بالله وما أنزل الينا وبين ان يقول أنا مؤمن وقيل للحسن أمؤمن أنت فقال ان شاء الله فقيل له لم تستثنى يا أبا سعيد فى الايمان فقال أخاف ان أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت يا حسن فتحق على الكلمة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فلسا لحدثهم سبعين حديثا اه (مسئلة) وهى آخر المسائل الثلاث (فان قلت ما وجه قول السلف) رحمهم الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان الثورى وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابى مقيما بعسقلان فشهر ذلك فى الشام عنه وأخذه عنه عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة فى الديار المصرية الاستثناء فى كل شئ وهو بدعة وضلال أعنى مازادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقى السبكى فى رسالة له مستقلة فى هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور فى آخر تلك الرسالة مانصه وممن قال بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف فى رجوعه عنه وعمر بن الخطاب فى بعض روايته وعائشة قالت أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعى وأبو وائل ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبى أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء ابن المسيب واسمعيل بن أبى خالد وابن شبرمة وسفيان الثورى وحمزة الزيات وعلقمة واسحق بن راهويه وابن عيينة وحماد بن زيد والنضر بن شميل ويزيد بن زريع والشافعى وأحمد بن حنبل ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والآجرى وأبو البخترى سعيد بن فيروز والضحاك ويزيد بن أبى زياد ومحل بن خليفة ومعمر وجرير بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والاوزاعى وسعيد ابن عبد العزيز وابن مهدى وأبو ثور وأبو سعيد بن الاعرابى رحمهم الله تعالى هكذا رأيت بخطه الا أنى رتبتهم كما ترى على ترتيب الطبقات فى الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء فى كتاب السنة للالكائى فمن الصحابة على بن أبى طالب ومن المخالفين لهم ابن أبى مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء ابن يسار وعبد الرحمن والد العلاء وبكير الطائى وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) فى الايمان (شك) لان وضع الاستثناء فى اللغة دخوله على المحتمل الذى يقال انه الشك فيتبادر الى الاذهان هذا الشك فى أصل التصديق الواجب عليه (والشك فى الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثورى) تقدمت ترجمته (من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن فى نفسه ومن كان مؤمنا فى نفسه كان مؤمنا عند الله) لامحالة (كما أن من كان طويلا) فى قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (فى نفسه وعلم ذلك) من نفسه (كان كذلك عند الله وكذا من كان مسرورا أو حزينا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأى صفة كانت (ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن) منه (أن يقول) فى الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لامعنى للاستثناء فى هذا (ولما قال سفيان) الثورى (ذلك) أى القول الذى تقدم (قيل له فماذا نقول قال قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذى مضى آنفا وأخرج اللالكائى فى كتاب السنة من طريق حماد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق (وأى فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان فى الظاهر لافرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد البصرى سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) فى جوابه (ان شاء الله فقيل لم تستثنى يا أبا سعيد فى الايمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت فتحق على الكلمة) أى كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربى كذبت وأخرج اللالكائى فى السنة من طريق حماد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

وبهابان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول مايؤمننى أن يكون الله سبحانه قداطلع على بعض مايكره فمقتنى وقال اذهب لاقبلت لك عملا فأنا أعمل فى غير معمل) هكذا أورده صاحب القوت متصلا بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعى فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لاخبرة له بمراجعة الاصول (اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لااله الا الله) محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت قال وروينا عن الثورى عن الحسن بن عبدالله عن ابراهيم النخعى فذكره (وقال) سفيان (مرة) فى الجواب (قل أنالاأشك فى الايمان وسؤالك اياى بدعة) هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائى فى السنة من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محل قال قال لى ابراهيم اذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعض فى قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضا بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائى (وقيل لعلقمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجو ان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل علقمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفيان (الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وماندرى مانحن عندالله تعالى) هكذا أورده صاحب القوت بلفظ وكان الثورى يقول وأخرج اللالكائى فى السنة من طريق أبى سعيد الاشج حدثنا أبو أسامة قال قال لى الثورى وأنا وهو فى بيته مالنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاماعندالله فماندرى ماحالنا وفى القوت وقال بعض العلماء أنامؤمن بالايمان غير شاك فيه ولاأدرى أنا ممن قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن زاذان ان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سئل أمؤمن أنت قال أنامؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ركبا فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألاقالوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائى من طريق عن الاعمش عن أبى وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن علقمة قال قال رجل عند ابن مسعود انى مؤمن قال قل انى فى الجنة ولكن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبى اسحق قال سألت الاوزاعى قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن ماندرى مايصنع الله بهم (فمامعنى هذه الاستثناآت) فى كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) فى تحديده (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافى أصل الايمان) أى للشك فى ثبوت التصديق الجازم فى القلب بحال الكمل والا لكان الايمان منفيا لان الشك فى ثبوته فى الحال كفر (ولكن فى خاتمته) أى فى ابقائه الى الوفاة عليه (وكماله وجهان) منها (لايستندان الى الشك الوجه الاول لايستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة مافيه من تزكية النفس) لاعلى وجه الشك والارتياب فى اليقين ولا معنى الشك فى التصديق فمن قال أنا مؤمن حقا فقد زكى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تزكية النفس وعرض المزكى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكى نفسه يعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التزكية وبالثانية الى مايعرض من التزكية (و) من هنا

وكان يقول مايؤمننى أن يكون الله سبحانه قد اطلع على فى بعض مايكره فمقتنى وقال اذهب لاقبلت لك عملا فانا أعمل فى غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لااله الا الله وقال مرة قل أنالاأشك فى الايمان وسؤالك اياى بدعة وقيل لعلقمة أمؤمن أنت قال أرجو ان شاء الله وقال الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وماندرى مانحن عندالله تعالى فمامعنى هذه الاستثناآت فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافى أصل الايمان ولكن فى خاتمته أوكماله ووجهان لايستندان الى الشك

* الوجه الاول الذى لايستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة مافيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلاتزكوا أنفسكم وقال ألم ترالى الذين يزكون أنفسهم وقال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب

قيل

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء على نفسه والايمان من أعلى صفات المجد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها نقل من عرف التزكية كما يقال للانسان أنت طبيب أوفقيه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لا في معرض التشكيك ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه فالصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم لم يحسن الاستثناء * الوجه الثاني التأدب بذكر الله تعالى في كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله سبحانه فقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكان الله سبحانه عالما بانهم يدخلون لامحالة وانه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الانسان (على نفسه) وهو التزكية ولقائل أن يقول وأي تزكية للنفس في قوله انا مؤمن حقا فأشار المصنف الى جوابه فقال (والايمان من أعلى صفات المجد) وأفخر ما يتحلى به (والجزم به) لنفسه بالحقية (تزكية مطلقة) لانه نسب الى نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي ان شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للانسان أنت طبيب أوفقيه أومفسر) أو محدث أو صوفي أو غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم ان شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة والضعف بان يكرر بعض ماذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه) الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترديد) اذ موضوع ان في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل) الذي حققناه (لو سئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تزكية النفس والاعجاب بالحال وقد دفعه الحنفية بان الاولى تركه لما انه يوهم الشك على ماذكره شارح العقائد وحكموا ببطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كما لا يصح قول القائل أنا حي ان شاء الله وأنا رجل ان شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال حيث لا يقال أنا شاب ان شاء الله ولعلمائنا الحنفية في هذا المبحث كلام طويل تركته لما في أكثره من نسبة التكفير والتضليل والتحريم الى قائله فلم أستحسن ايراده اذ قد أطبق السلف على التكلم به فكيف ينسبون الى شئ مما ذكروهم وسائطنا الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك انه لا يصلى خلف شاك في ايمانه وأرادوا به ذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وماأراده به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه عن يقول هذه المقالة وهو برىء مما أراده به والائمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك وامامنا الاعظم رضي الله عنه وان كان قد نقل عنه الانكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ماقاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التكفير والتضليل فكيف يفعلون في عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وابراهيم النخعي وعلقمة وهؤلاء أصول المذهب وقد ذهبوا الى ماذهب اليه غيرهم من السلف فالاولى كف الكلام في ذلك الا عند الضرورة مع كمال مراعاة الادب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم الى شئ من الضلال والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك وبالله التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك (التأدب بذكر الله) تعالى (في كل حال) لكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (واحالة الامور كلها الى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ماشاء فعل ولا يسئل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطبا له (ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) واذكر ربك اذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن اذا ذكرت فتأدب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الادب وكان يستثني في الشئ يقع لامحالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال) وهو أصدق القائلين معلما لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الازلي (بانهم يدخلون) مكة كما وصف (لامحالة وانه شاء) كذلك (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتتعلم أمته منه (فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أحسن الادب فكان يستثني (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر) أى مقبرة المدينة وانما جمعها باعتبار ما حواليها (السلام عليكم أهل
دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تذكير السلام وقال العراقى أخرجه
مسلم عن أبى هريرة اه قلت روى ذلك من حديث أبى هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضى
الله عنه أما حديث أبى هريرة فأخرجه مسلم واللالكائى من طريق مالك واللالكائى وحده من
طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ خرج رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى المقبرة فسلم على أهلها فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون ولفظ
الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكائى من طريق شريك بن عبد الله بن أبى نمر
عن عطاء بن يسار عنها بلفظ ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يخرج الى البقيع فيقول السلام عليكم دار
قوم مؤمنين وانا واياكم غدا موجلون وانا ان شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد وأما
حديث أنس فأخرجه اللالكائى من طريق ابن أحمد الزبيدى عن كثير بن زيد عنه بلفظ ان النبى صلى
الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وانا بكم لاحقون ان شاء الله أسأل الله ربى أن لا يحرمنا أجركم
ولا يفتنا بعدكم وأما حديث بريدة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللالكائى من طريق سفيان واللالكائى
وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه ان النبى صلى الله عليه
وسلم كان اذا أتى على المقابر وفى حديث سفيان كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا خرجنا الى المقابر
يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عمارة عن سفيان أنتم
لنا سلف ثم اتفقوا وانا ان شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفى حديث ابن بشار نسأل الله
(واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب) الالهى (ذكر الله تعالى) على كل حال
خصوصا عند رؤية المقابر والتفكر فى أحوال الموتى والموت فانه آكد (وربط الامور به) تعالى اشارة
الى تعليقه بالمشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أى على التبرك والتأدب لكنه كله مستقبل وربط
المستقبل بالشرط لا يستنكر (حتى صار بعرف الاستعمال) على ألسنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة
والتمنى فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا) أو يقع سريعا (فتقول) فى عقبه (ان شاء الله فيفهم منه
رغبتك) فى موته أو وقوعه فى الهلاك (لا تشككك و) كذلك (اذا قيل لك ان فلان يزول مرضه ويصح)
بدنه (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتمنى (فقد صارت الكلمة معدولة) أى مصروفة (عن
معنى التشكك الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأدب لذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف
كان الامر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا الى معنى آخر غير الشك وهو التبرك
والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا ما أخرجه البخارى عن
أبى اليمان عن شعيب عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه انه سمع النبى صلى الله عليه
وسلم قال قال سليمان عليه السلام لاطوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتى بفارس يجاهد فى سبيل الله
فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعا فلم تحمل منهن الا امرأة واحدة
جاءت بشق رجل والذى نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا فى سبيل الله فرسانا أجمعون وأخرجه
مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد
سمعت أبا هريرة يحدث ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبى دعوة دعاها فى أمته فاستجيب له وانى
أريد ان شاء الله أن أدخر دعوتى شفاعة لامتى يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكائى من طريق سعد بن
اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه ما تقولون فى رجل
قتل فى سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون فى رجل مات فقام رجلان ذوا عدل فقالا
لا نعلم الا خيرا قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون فى رجل مات فقام رجلان

صلى الله عليه وسلم لما دخل
المقابر السلام عليكم دار
قوم مؤمنين وانا ان شاء الله
بكم لاحقون واللحوق بهم
غير مشكوك فيه ولكن
مقتضى الادب ذكر الله
تعالى وربط الامور به
وهذه الصيغة دالة عليه حتى
صار بعرف الاستعمال
عبارة عن اظهار الرغبة
والتمنى فاذا قيل لك ان فلانا
يموت سريعا فتقول ان شاء
الله فيفهم منه رغبتك
لا تشككك واذا قيل لك
فلان سيزول مرضه ويصح
فتقول ان شاء الله بمعنى
الرغبة فقد صارت الكلمة
معدولة عن معنى التشكك
الى معنى الرغبة وكذلك
العدول الى معنى التأدب
لذكر الله تعالى كيف
كان الامر

*الوجه الثالث مستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله اذقال الله تعالى لقوم مخصوصين باعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين و رجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لافى أصله وكل انسان شاك فى كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك فى كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفى لاتتحقق البراءة منه والثانى انه يكمل باعمال الطاعات ولايدرى وجودها على الكمال اما العمل قال الله تعالى

فقالا لانعلم الاشرا فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفى القوت وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأله الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه وان شاء غفرله فكل ماذكر مستقبل وربط المستقبل بالشرط غير مستنكر وانما ينكر ربط الحال بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره فى التشكيك والترديد وفى شرح المقاصد انه للتأديب باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام الآية وكقوله عليه السلام تعليما اذا دخل المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فع المناقضة بين كلاميه تلفيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء فى الآية لايصح أن يكون من قبيل احالة الامور الى المشيئة بل قيل انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للمبالغة فى الاستثناء فى الاخبار حتى فى محقق الوقوع على انه قد يقال التقدير لتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل الحديبية حيا أو ميتا عن فتح مكة أو معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف يرد ما فيه من اشكال ضعيف أو الاستثناء عائد الى الامن لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء فى الحديث لا يصح أن يكون من باب احالة الامور الى المشيئة فان اللحوق بالاموات محقق بلا شبهة بل هو محمول على تعليم الامة لاحتمال تغيرهم فى المآل أو على ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلا فى البلاد وبه يظهر لك مافى كلام المصنف بتأمل تام *(تنبيه)* ما أجاب به الزمخشرى عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون الملك قد قاله فأثبته قرآنا أو ان الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل فى وعيد من قال ان هذا الا قول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) فى صحة الاستثناء (ومستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادى فى الاسماء والصفات فقال بعد ان نقل مذهب الاشعرى مانصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال فى وصف الايمان ايمانى حق بلا استثناء واذا وصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال أنا مؤمن بالله حقا من غير استثناء والحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذى وعده الله سبحانه الجنة والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء فى الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا فى النسخ كلها ونص القوت موصوفين (بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا) فهذا وصفهم بالكمال ومدحهم بخالص الاعمال ففيه دليل خطابه ان هنالك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لايطلق عليهم ذلك (و يرجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لافى أصله) أى لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك فى كمال ايمانه) أى يميل اليه (وذلك ليس بكفر) كما زعموا ان الشك فى الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك فى أصله وثبوته للمحال بالاتفاق (والشك فى كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذى هو اضمار القلب على خلاف فى ظاهره (يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلهما القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أى النفاق (خفى) لان محله القلب ولهذا (لايتحقق البراءة منه) فى الظاهر الا بالامارات (والثانى انه) أى الايمان (يكمل بأكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلة فى مسمى الايمان (ولايدرى وجودها على) وجه (الكمال) أى ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما أثبتوا الذلك وفيه بحث سيأتى فى تقرير كلام السبكى ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما تقدم ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعا لصاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك فى الحق بعدما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى فى وصف

أخرى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون وقال فى نعت
الصادقين (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله
أولئك هم الصادقون فيكون الشك فى هذا الصدق) الذى وصفوا به لا فى أصل الايمان (وكذلك قال الله
تعالى) فى مثل وصفهم (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين) الآية
(فشرط) ونص القوت فذكر (عشرين وصفا) الى قوله تعالى أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون
منها الايثار بالمال على حبه (كالوفاء بالعهد والصبر على) الامراض والجوع و(الشدائد ثم قال تعالى
أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى قلت هذه الآية كما ترى
جامعة للكمالات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحا أو ضمنا فانها مع كثرتها وتشعبها منحصرة فى ثلاثة
أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير الى الاول بقوله من آمن الى قوله والنبيين
والى الثانى أشار بقوله وآتى المال الى قوله وفى الرقاب والى الثالث بقوله وأقام الصلاة الى آخرها ولذلك
وصف المستجمع لها بالصدق نظرا الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بمباشرته للخلق ومعاملة مع الحق
وقد أخرج عبد الرزاق عن أبى ذر بسند رجاله ثقات انه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا
عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى فى وصف المخبرين مع المؤمنين وان تؤمنوا وتتقوا
يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ان يسألكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج أضغانكم فشتان بين من
وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالحلف وعرض للمقت وبين من وصف بالحق وبين من يجادل
فى الحق وكم بين من قبل منه المال والنفس وبين من رد عليه المال ولم يسأله لما علم منه من البخل والضغن
واسم الايمان يجمعهم ومعناه يشتمل عليهم الا أن مقامات الايمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض
وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات و) فى مثله (قال تعالى
لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أى الى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم
درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى يعنى الجنة على تفاوت الدرجات فيها فجمع
بينهم فى الدار كما جمع بينهم فى اسم الايمان ورفعهم فى الدرجات علوا فى المقامات (وقد قال تعالى هم درجات
عند الله) والله بصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الايمان عريان ولباسه التقوى الحديث) أى الى
آخره وهو قوله وزينته الحياء وحليته الورع وثمرته العلم وقد تقدم تخريجه فى كتاب العلم قال صاحب
القوت ففيه معنى ان من لا تقوى له فلا لبس لايمانه ومن لا ورع له فلا زينة لايمانه ومن لا علم له فلا ثمرة
لايمانه فان اتفق فاسق جاهل ظالم كان بالمنافقين أشبه منه بالمؤمنين وكان ايمانه على النفاق أقرب
ويقينه الى الشك أميل ولم يخرجه من اسم الايمان الا أن ايمانه عريان لا لبس له معطل لا كسب له كما
قال أو كسبت فى ايمانها خيرا والنفاق مقامات وقد قيل سبعون بابا والشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات
(وقال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق) قد تقدم الكلام
على تخريجه قريبا والاختلاف فى قول البخارى ومسلم فى الشك فلفظ مسلم فأفضلها قول لا اله الا الله
وأدناها اماطة الاذى عن الطريق وفى رواية أعظمها وفى أخرى أعلاها ورواه حماد بن سلمة عن سهل
عن عبد الله بن دينار عن أبى صالح عن أبى هريرة بلفظ الايمان بضع وسبعون أفضلها قول لا اله الا الله
وأدناها اماطة العظم عن الطريق وفى رواية الليث عن ابن عجلان عن عبد الله بن دينار الايمان ستون بابا
أو سبعون بابا أو بضع واحد من العددين أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها أن يماط الاذى عن
الطريق وفى رواية عمارة بن غزية عن أبى صالح الايمان أربع وستون بابا أدناها اماطة الاذى عن
الطريق والاذى أعم من أن يكون حجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يتأذى به الناس واماطته
ازالته ورفعه من ذلك الموضع (فهذا ما يدل على ارتباط كمال الايمان بالاعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم الا بها

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وانفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك فى هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان عريان ولباسه التقوى الحديث وقال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق فهذا ما يدل على ارتباط كمال الايمان بالاعمال

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن من اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو اه (وفي بعض الروايات واذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث واذا عاهد غدر فصارت خمسا فان كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الايمان واعاده البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الاعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبه بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال ان المراد بالنفاق العملي لا الايماني أو العرفي لا الشرعي لان الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقي في الدرك الاسفل من النار وأخرج البخاري في الايمان والوصايا والشهادات والادب ومسلم في الايمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به قاصدا للكذب واذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لان الوعد نوع من التحديث وافراده لزيادة قبحه ولازم الوعد الاخلاف ولازم التحديث الكذب هما متغايران فاخبر بأن يكون الملزومان متغايرين وفي بعض روايات الطبراني اذا وعد وهو يحدث نفسه انه يخلف وهذا يدل على انه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدا له رأي فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الامانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لان أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فنبه على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهي متغايرة باعتبار تغاير الاوصاف واللوازم ووجه الحصر فيها ان اظهار خلاف ما في الباطن اما في الماليات وهو اذا ائتمن واما في غيرها وهو اما في حالة الكدورة فهو اذا خاصم واما في حالة الصفاء فهو اما مؤكد باليمين فهو اذا عاهد أولا فهو بالنظر الى المستقبل فهو اذا وعد واما بالنظر الى الحال فهو اذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع الى الثلاث لان الغدر في العهد منطو تحت الخيانة في الامانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الانماري رضي الله عنهما قالا (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج يزهر) والاجرد هو المجرد عن الظلمات ويزهر أي يضيء وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (يمدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج اليه كما لا يخفى (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فأي المادتين) ونص القوت فأي المدتين (غلب) عليه (حكم له بها وفي لفظ آخر ذهبت به) ونص القوت وفي لفظ آخر أيهما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه ليث بن أبي سليم مختلف فيه اه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن حميد حدثنا جرير عن الاعمش عن عمرو بن مرة عن أبي البختري عن حذيفة رضي الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وايمان فمثل الايمان كشجرة يمدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة يمدها قيح ودم فأيهما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الاربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت الى غيره الا

وأما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن من اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات واذا عاهد غدر وفي حديث أبي سعيد الخدري القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة يمدها الماء العذب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فأي المادتين غلب عليه حكم له بها وفي لفظ آخر غلبت عليه ذهبت به

قليلا فهذا غدره ثم قال صاحب القوت في تبعيض أخلاق الايمان ووجود دقائق الشرك وشعب النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الايمان لجواز اجتماع الايمان والنفاق في القلب ولوجود شعب النفاق وعدم بعض شعب الايمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم أكثر منافقي هذه الامة قراؤها) ونص القوت منافقي أمتي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اه ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للفريابي اه وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكتاب عندي بخطه ما نصه رواه عبد الله بن لهيعة عن مشرح ابن هاعان عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اه ووجدت بازائه بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرد به ابن لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد والطبراني والبيهقي عن ابن عمرو وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اه والمراد بالقراء الفقهاء أي يضعون العلم في غير مواضعه يتعلمون العلم نفية للتهمة وهم معتقدون خلافه وكان المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولأحمد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم الجاه والرياء اه قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد عن قيس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا عن الثوري ليس يرويه عنه غير يحيى بن كثير هذا اه وله في الجامع الصغير بقية وسأدلك على شئ اذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث وسيأتي ذكره قريبا أخرجه الحكيم الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر صنيعه انه لم يره مخرجا لاحد من المشاهير والا لما أبعد النجعة وهو ذهول فقد خرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحافظ وانما مراده بالاقتصار على تخريج الحكيم الترمذي اشارة الى انه انفرد باخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجملة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير أيضا الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء وأدناه أن تحب على شئ من الجور أو تبغض على شئ من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكيم الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح وتعقبه الذهبي بان فيه عبد الاعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء باحاديث منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم *(فائدة)* قال ابن القيم الشرك شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملاته لا في ذاته وصفاته والاول نوعان شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الها آخر ولم يعطل والثاني وهو الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فلله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب وللشيطان نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقا الى أن يموت واني لاسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر منافقي هذه الامة قراؤها وفي حديث الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا وقال حذيفة رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه سلم يصير بها منافقا الى ان يموت واني لاسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات

أحمد باسناده فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن نمير حدثني الجهني حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعت الى حذيفة وهو يقول ان كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بها منافقا واني لاسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتحضن على الخير أو ليسحتنكم الله بعذاب أو ليؤمرن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى انه برىء منه) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضي الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا اذ ذاك يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه كانوا اذ ذاك وقال العراقي أخرجه البخاري الا انه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرجه أبو داود الطيالسي ومن طريقه أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الاعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يومئذ يكتمونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله) أراد به النفاق العملي فانه الذي يطفئ نور الايمان وكماله لا أصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يتخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى انه برىء منه) كما تقدم النقل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون ان لا نفاق فقال لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن ان قوما يقولون لا نفاق اليوم فقال يا ابن أخي لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات (قال هو وغيره لو نبت للمنافقين اذناب ماقدرنا ان نطأ على الارض) هكذا في القوت الا انه قال وعنه وعن غيره أي روى هذا الكلام عنه وعن غيره لانه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ماقدرنا أي لكثرتهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للحجاج) أي بسوء وعبارة القوت يطعن على الحجاج (فقال) له (أرأيت لو كان) الحجاج (حاضرا) بين يديك (أكنت تتكلم فيه) بما تكلمت به الآن (قال لا قال كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني بنحوه وليس فيه الحجاج اه ووجدت بخط من وجد بخط الحافظ ابن حجر مانصه هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الحجاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة) وهو من تتمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كنا نعد هذا نفاقا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفي الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذي قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المغني وهو في المتفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا في المقاصد للسخاوي وأخرج الطبراني في الاوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أي البصري (ان قوما يقولون انا لا نخاف النفاق فقال والله لان أكون أعلم أني برىء من النفاق أحب الي من طلاع الارض ذهبا) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال من ملء الارض ذهبا وطلاع الارض بالكسر ملؤها (وقال الحسن ان من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعلانية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير الى النفاق العملي الذي يطفئ نور الايمان كما تقدم البيان والى هذا

وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى أنه برىء من النفاق وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا اذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله وهو خفي وأبعد الناس منه من يتخوفه وأقربهم منه من يرى انه برىء منه فقد قيل للحسن البصري يقولون ان لا نفاق اليوم فقال يا أخي لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق وقال هو أو غيره لو نبتت للمنافقين اذناب ماقدرنا ان نطأ على الارض بأقدامنا وسمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للحجاج فقال أرأيت لو كان حاضرا يسمع أكنت تتكلم فيه فقال لا فقال كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن ان قوما يقولون انا لا نخاف النفاق فقال والله لان أكون أعلم اني برىء من النفاق أحب الي من تلاع الارض ذهبا وقال الحسن ان من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعلانية والمدخل والمخرج

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية من طريق الاعمش وسفيان عن ثابت بن هرمز عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الاسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه انى أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ماخفت النفاق ان المنافق قد أمن النفاق) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ماخفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة القرشي التيمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمسمائة و يوجد في بعض النسخ خمسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجلهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحرث والمسور بن مخرمة رضي الله عنهم (يخافون النفاق) وعبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله مايشوبه به مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فيهم في الورع والتقوى أو قالوا ذلك لكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير مالم يعهدوه مع عجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أورده البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعافى بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتى علي برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم انى مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فمدحوه وحسنوا الثناء عليه (فبينماهم كذلك اذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على ألسنة الناس زبيبة الصلاح (فقالوا يارسول الله هذا الرجل الذي وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سفعة من الشيطان) يعني ظلمة (فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال) له رسول الله (صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله) وفي القوت نشدتك الله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثتك نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفي القوت هل حدثتك نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقي أخرجه أحمد والبزار والدارقطني من حديث أنس اهـ قلت وفيه صدق ماتفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان لمعجزته حيث أخبر عن شئ لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه مخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان يعد منافقا اللهم سلمنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم انى أستغفرك لما علمت ومالم أعلم فقيل له أتخاف يارسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم انى أعوذ بك من شر ماعملت ومن شر مالم أعمل ولابي بكر بن الضحاك في الشمائل من حديث مرسل وشر مالم أعلم وآخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اهـ قلت وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسياق مسلم اللهم انى أعوذ بك من شر ماعملت وشر مالم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه انى أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ماخفت النفاق ان المنافق قد أمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه فبيناهم كذلك اذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يارسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سفعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك الله هل حدثتك نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم انى أستغفرك لما علمت ولما لم أعلم فقيل له أتخاف يارسول الله فقال ومايؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبدا لهم
من الله مالم يكونوا يحتسبون
قيل فى التفسير عملوا أعمالا
ظنوا أنها حسنات فكانت
فى كفة السيئات وقال
سرى السقطى لو أن انسانا
دخل بستانا فيه من جميع
الاشجار عليها من جميع
الطيور فخاطبه كل طير
منها بلغة فقال السلام
عليك ياولى الله فسكنت
نفسه الى ذلك كان أسيرا
فى يديها فهذه الاخبار
والآثار تعرفك خطر
الامر بسبب دقائق النفاق
والشرك الخفى وانه لايؤمن
منه حتى كان عمر بن
الخطاب رضى الله عنه
يسأل حذيفة عن نفسه
وانه هل ذكر فى المنافقين
وقال أبو سليمان الدارانى
سمعت من بعض الامراء
شيأ فأردت أن أنكره
فخفت أن يامر بقتلى ولم
أخف من الموت ولكن
خشيت أن يعرض لقلبى
التزين للخلق عند خروج
روحى فكففت وهذا من
النفاق الذى يضاد حقيقة
الايمان وصدقه وكماله
وصفاءه لا أصله فالنفاق
نفاقان أحدهما يخرج
من الدين ويلحق بالكافرين
ويسلك فى زمرة المخلدين
فى النار والثانى يفضى
بصاحبه الى النار مدة أو
ينقص من درجات عليين
ويحط عن رتبة الصديقين

قل فيه اللهم انى أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى والحكيم الترمذى وأبو نعيم فى الحلية عن أبى بكر الشرك فيكم أخفى من دبيب النمل وسأدلك على شئ اذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول اللهم انى أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) قال صاحب القوت (قيل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (انها حسنات فكانت فى كفة السيآت) ونص القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيآت والكفة بكسر الكاف وفتحها (وقال) أبو الحسن (السرى) كنى هو ابن المغلس (السقطى) بالتحريك نسبة الى بيع سقط المتاع وهو من كبار العارفين خال أبى القاسم الجنيد توفى سنة ٢٥١ أخذ عن معروف الكرخى وعنه ابن أخته الجنيد ويوجد هنا فى النسخ وقال سرى بلا لام وهكذا هو أيضا فى القوت (لوأن رجلا دخل بستانا) ونص القوت الى بستان (فيه من جميع الاشجار عليه من) ونص القوت على تلك الاشجار (جميع الاطيار فخاطبه) أى الداخل (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك ياولى الله) بان عرفه الله تعالى لغاتهم على اختلافها (فسكنت نفسه الى ذلك) واطمأنت وحدثته بالعجب (كان أسيرا فى يديها) موثقا لديها وذلك لان الوقوف عند النعمة حجاب وسكون النفس الى شئ يدل على نقص فى المقام عند الاعلام وفى القوت قال بشر بن الحرث سكون القلب الى قبول المدح أضر عليه من المعاصى وكان سهل يقول غفلة العالم السكون الى الشئ وغفلة الجاهل الافتخار بالشئ والسكون عندهم من الدعوى والدعوى من المعاصى (وهذه الاخبار) التى تلوناها لك (والآثار) التى عرفناك بها (تعرفك) أى تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك الخفى) من الرياء والتصنع والتزين ومخالفة الظاهر الباطن (وانه لايؤمن منه) أى لاسبيل الى الامن منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه) مع جلالة قدره وشهرة فضله وانه أحد المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضى الله عنه (عن نفسه وانه هل ذكر فى المنافقين) وذلك لان حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلى على جنازة حتى يحضرها حذيفة فاذا ماحضرها قال صلوا على صاحبكم وفى كتاب السنة للالكائى أخبرنا الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت الاوزاعى عن أشياء فأجاب عنها قال الاوزاعى وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأل حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت قال هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الدارانى) تقدمت ترجمته فى كتاب العلم (سمعت من بعض الامراء شيأ) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعنى بعض الامراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغى (فأردت أن أنكر) عليه (فخفت) ونص القوت فخشيت (أن يأمر بقتلى ولم أخف من الموت) ونص القوت فلم يكن لى خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج روحى فكففت عن ذلك (وهذا) الذى ذكرناه (من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه) ويطفئ نوره ويحرم مزيده ويحبط الاعمال ويوجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداهنة والتصنع للخلق (لاأصله) الذى هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) اذا (نفاقان أحدهما) الذى (يخرج عن الدين ويلحق بالكافرين ويسلك فى زمرة المخلدين فى النار) وهو الشك فى دين الله عز وجل والرد لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثانى) الذى (يفضى بصاحبه الى النار الى مدة) معلومة (او يفض) وفى بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب وائتلاف الالسن ومخالفة ماينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهل يقول المرائى حقا هو

الذى يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيأ أو باطنه خراب وقال عمر مولى غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذا زكى بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوف ان لا ينجيه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذى خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك فيه) بالقلة والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق محركة سرب فى الارض يكون له مخرج من موضع آخر ونافق اليربوع اذا أتى النافقاء ومنه قيل نافق الرجل اذا أظهر الاسلام لاهله واضمر غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضا فقد خرج منه بذلك ثم استعمل فى معنى (تفاوت بين السر والعلانية) كما نقل ذلك عن الحسن البصرى ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و) قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيأ ويخفى ضده والثانى ان يكشف ما كان ستره ويفشى ما كان أسره بعد الطمأنينة والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه السلام فى أحد الوجهين من تفسير قوله ولا أخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربى شيأ ومثله قال شعيب عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ثم علا جميعا بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد خوف المشيئة فلم يأمنا ان يكون فى سعة علم الله تعالى وفى خفى مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته فيدركهما ما سبق فى علمه وانه لا مشيئة لهما فى مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع فضلهم ومكانتهم يستثنون فى الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل فى الايمان (و) قيل أصل النفاق (العجب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقا لها (وأمور أخر) هى دقائق لا يعرفها الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين حشرنا الله فى زمرتهم بمنه وكرمه *(تنبيه)* قد بقى على المصنف فى هذا الوجه ما يحسن ايراده فمن ذلك ما أورده البخارى معلقا فى كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التيمى ما عرضت قولى على عملى الا خشيت ان أكون مكذبا وقد وصله البخارى نفسه فى تاريخه عن أبى نعيم وأحمد فى الزهد عن ابن مهدى كلاهما عن سفيان الثورى عن ابى حيان التيمى عنه قال البخارى أيضا ويذكر عن الحسن قال ما خافه الا مؤمن ولا أمنه الا منافق وقال الفريابى حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يحلف فى هذا المسجد بالله الذى لا اله الا هو ما مضى مؤمن قط ولا بقى الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقى الا وهو من النفاق آمن وأخرجه أحمد بلفظ والله ما مضى مؤمن ولا بقى الا وهو يخاف النفاق ولا أمنه الا منافق وقيل لاحمد بن حنبل ما معنى الاستثناء فى الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول والاستثناء فى العمل ونقش بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيأ فقال أبوه هذا أقبح من الشرك والله أعلم *(الوجه الرابع)* وهو آخر الوجوه (وهو مستند أيضا الى الشك و) ليس (ذلك) الشك فى حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أى الحالة التى يختم عليها العبد (فانه لا يدرى أيسلم الايمان عند الموت) بثباته عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عياذا بالله (حبط الايمان السابق) يقال حبط العمل من باب تعب حبوطا فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما فى المصباح وأراد به حبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تضحك على الاعمال وحاصل ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالخواتيم (ولو سئل الصائم ضحوة النهار) أى عند ارتفاعه

(عن

وذلك مشكوك فيه ولذلك حسن الاستثناء فيه وأصل هذا النفاق تفاوت بين السر والعلانية والامن من مكر الله والعجب وأمور أخر لا يخلو عنها الا الصديقون *(الوجه الرابع)* وهو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه لا يدرى أيسلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم له بالكفر حبط عمله السابق لانه موقوف على سلامة الآخر ولو سئل الصائم ضحوة النهار

(عن صحة صومه فقال) فى الجواب (أنا صائم قطعا فلو) اتفق انه (أفطر بعد ذلك) فى نهاره تبين كذبه اذ كانت الصحة موقوفة على التمام (الى غروب الشمس) فلما لم يتم الى غروب الشمس لم يصح صومه (وكما ان النهار) وهو من لدن طلوع الشمس الى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر الى غروب الشفق وقد يطلق أحدهما على الآخر توسعا (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشئ (فالعمر) هو بقاء الانسان من لدن ولادته الى موته (ميقات تمام الايمان فوصفه بالصحة) أى انه حق صحيح (قبل آخره بناء على الاستصحاب) أى التمسك بما كان سابقا ابقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك فيه) بعدم تساوى صدقه على افراده (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شئ آخره ومخوفة أى يخاف منها (ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سبر طبقات المشايخ وأحوال الاولياء ويأتى شئ من ذلك للمصنف فى ربع المهلكات (لا) جل (انها) أى العاقبة وهى الخاتمة أى حسنها (ثمرة القضية السابقة) أى نتيجتها (و) ثمرة (المشيئة الازلية) وهى العناية السابقة لايجاد المعدوم أو اعدام الموجود (التى لا تظهر الا بظهور المقضى به ولا يطلع عليه بشر) وفى بعض النسخ أحد من البشر (فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما ظهر فى الحال ما سبقت الكلمة) أى قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده (فمن الذى يدرى انه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) وفى بعض النسخ من الذى سبقت له والاولى موافق للآية فى الجملة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن فسرت بالجنة فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة الواصل الى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادى الايمان مرتبط أوله بآخره وتعود أحوال المكلفين فى النهايات الى ما سبق لهم فى البدايات فلابد من مراعاة العواقب فى الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف فى ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال (وقيل فى معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء فى معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد زاد المصنف (أى بالسابقة) (أى أظهرتها) وأصل السكرة من السكر بالضم وهى حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما توزن من الاعمال خواتيمها) هكذا أورده صاحب القوت والبحث فى وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عويمر بن عامر الانصارى رضى الله عنه تقدمت ترجمته فى كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد أمن ان يسلب ايمانه الا سلبه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائد الى الايمان والى هذا أشار سيدنا القطب الجيلانى ان الله قد أعطانى سبعين موثقا انى لا أمكر بك يا عبد القادر وفى كل مرة ازداد خوفا فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف ما خاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر عقوبتها الى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد فى آخر نفس (وقيل هى عقوبة دعوى الولاية والكرامة) ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسى رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ ابن جعفر العلوى يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة يشير الى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعنى ولو أثبت ما أراد اثباته باظهار شئ من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل الكمال هذا اذا كان صحيحا فى نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) فى سبيل الله عند باب الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجرة) التى داخل الدار (لاخترت الموت على التوحيد) اذ كل الصيد فى جوف الفرا قيل له ولم قال (لانى ما) ونص القوت لانى لا (أدرى

عن صحة صومه فقال أنا صائم قطعا فلو أفطر فى أثناء نهاره بعد ذلك لتبين كذبه اذ كانت الصحة موقوفة على التمام الى غروب الشمس من آخر النهار وكما ان النهار ميقات تمام الصوم فالعمر ميقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة قبل آخره بناء على الاستصحاب وهو مشكوك فيه والعاقبة مخوفة ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين لاجل أنها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الازلية التى لا تظهر الا بظهور المقضى به ولا مطلع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر فى الحال ما سبقت الكلمة بنقيضه فمن الذى يدرى أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى وقيل فى معنى قوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق أى بالسابقة يعنى أظهرتها وقال بعض السلف انما يوزن من الاعمال خواتيمها وكان أبو الدرداء رضى الله عنه يحلف بالله ما من أحد يأمن ان يسلب ايمانه الا سلبه وقيل من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك وقيل هى عقوبات دعوى الولاية والكرامة بالافتراء وقال بعض العارفين لو عرضت على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجرة لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجرة لانى لا أدرى

عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم به فهو جاهل وقيل في قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وقد قال تعالى ولله عاقبة الامور فهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجبا لان الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة وما فسد قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لا يبعد أن يسئل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله تعالى اذ الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لا يطلع عليه الا الله تعالى فمن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكا في القبول اذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب جل جلاله فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان

ما يعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد) من باب الحجرة (الى باب الدار) كذا في القوت (وقال بعضهم) أى العارفين ونص القوت وقال بعض الخائفين وكل عارف بالله خائف (لو عرفت واحدا بالتوحيد) ونص القوت لو علمت أحدا أو عرفته على التوحيد (خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية) هي الاسطوانة (ومات) وفي القوت ثم مات (ما أحكم) عليه (انه مات على التوحيد) لعلمي بسرعة تقلب القلوب (وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل) هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه ليث بن أبي سليم والشطر الاول روى من قول يحيى بن أبي كثير رواه الطبراني في الصغير بلفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا وروينا في مسند الحرث ابن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدرى هو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصدا فليراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبكاة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك) كقوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص و (قال الله تعالى ولله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك) في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه (واجبا) أى لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة) أى ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم ان (ما فسد) بالافطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان) اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسيأتي لهذا بحث من كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقدح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا لشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذ الصوم الحقيقي) أى المعتد به عند الله تعالى (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لا يطلع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فمن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أى الخير (ويكون ذلك شكا في القبول) وفي تقييد الاعمال بالبر رد على الطائفة المشهورة بالمرازقة بالديار المصرية وغيرهم ممن غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثني في كل شئ فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لا شك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الا رب الارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان) وحاصل ما في الوجه الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرا ليس بايمان كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعند هؤلاء ان الله يحب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه يموت مؤمنا فالصحابة ما زالوا محبوبين قبل اسلامهم وابليس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه وان كان لم يكفر بعد وقد دفعه الحنفية بان الايمان اذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها والصيام الذي فطر صاحبه قبل الغروب قال القونوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للخاتمة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أى بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن

مؤمناقبل الكفر كابليس فالسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد وعند الاشعرى العبرة للختم ولا عبرة لايمان
من وجد منه التكذيب للحال فان كان فى علم الله تعالى ان هذا الشخص يختم له بالايمان فهو للحال مؤمن
وان كان يكفر بالله ورسوله فان كان فى علم الله تعالى انه يختم له بكفر يكون للحال كافرا وان كان مصدقا
بالله ورسوله وقالوا ان ابليس حين كان معلما للملائكة كان كافرا واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين
أى كان فى علم الله واجيب عن الآية بان معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق انه لاخلاف
فى المعنى يعنى بل الخلاف فى المبنى فاذا أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى أى الاذعان وقبول
العبادة فهو حاصل فى الحال وان أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فى المآل فهو فى مشيئة الله تعالى لاقطع
بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثانى اه وفهم منه ان الخلاف
بين الفريقين لفظى وأشار اليه السبكى فى عقيدته التى تقدم ذكرها فى أول الكتاب وهو قوله ولقد يؤول
خلافهما اما الى لفظ كالاستثناء فى الايمان وذكر فيها ان أبا منصور الماتريدى مع الاشاعرة فى هذه المسئلة
والله أعلم (وهى) أى تلك الوجوه (آخر ما نختم بها كتاب قواعد العقائد ان شاء الله تعالى) وفيه ربط
الحال بالشرط (والله أعلم) أتى به للتأدب بتفويض العلم الى الله تعالى وللتبرك ويوجد هنا فى بعض النسخ
زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الارض والسماء وهى زيادة حسنة تشبه
ان تكون من كلام المصنف الا انى ما وجدتها الا فى نسخة ولنختم هذا الكتاب بفصول منها ماله تعلق بمسئلة
الاستثناء ومنها ماله تعلق ببحث الايمان ومنها ماهو متمم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع
الاول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال الكمالان ابن الهمام وابن أبى شريف
لاخلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمانعين فى انه لا يقال أنا مؤمن ان شاء الله للشك فى ثبوت
الايمان حال التكلم بالاستثناء المذكور والا كان الايمان منفيا لان الشك فى ثبوته فى الحال كفر
بل ثبوته فى الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاءه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة الذى يوافى
العبد عليه متصفا به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو الملحوظ عند
المتكلم فى ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه اتباعا لقوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه الا انه لما كان ظاهر التركيب أمرين الاخبار بقيام الايمان به فى
الحال وان الاستثناء يناقض الاخبار بقيام الايمان به فى الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالايمان
فى الحال الذى هو كفر فكان تركه واجبا لذلك وأما من علم قصده بانه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة
فربما تعتاد النفس التردد فى الايمان فى الحال لكثرة اشعارها بترددها فى ثبوت الايمان واستمراره وهذه
مفسدة اذ قد تجر الى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصا والشيطان مجرد نفسه فى هلاك ابن آدم
لا شغل له سواه فيجب حينئذ تركه اه وفيه شيآن الاول قوله فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى الخ
لا يخفى ان ما نحن فيه ليس داخلا فى عموم مفهوم الآية لانها فى الامر المستقبل وجود الابقاء والكلام
فى الاستثناء الموجود حالا على احتمال انه ربما يعرض له حال يوجب له زوالا ولهذا مثل مشايخنا
هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب ان شاء الله تعالى حيث يحتمل انه يصير شيخا وهو ليس تحته طائل
وادخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشئ الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا على القارى من
أصحابنا والثانى ان اشعار اللفظ فى نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض اذ الفرض
قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكمال بن أبى شريف
وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى اذا أراد الشك فى أصل ايمانه منع من الاستثناء
وهذا لاخلاف فيه وأما اذا أراد انه مؤمن كامل أو من يموت على الايمان فالاستثناء حينئذ جائز الا
أن الاولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال ان من شهد

وهى آخر ما نختم به كتاب
قواعد العقائد تم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فليشهد لنفسه بالجنة فيه انه لامحذور فى هــذا المقــال فانه ليس من قبيل قول القائل أنا طويل ان شاء الله تعالى بل بنظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله اماقاصدا هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور فى حق الاكابر أو قاصدا جهــله بحقيقة وجود شروطه وهذه الاشياء فى الحال أوناظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمــال تغير الحال فى الاستقبال ولذا ما سئل أبو يزيد البسطامى هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فلحيتى خير والافذنبه أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * استطراد * اختلف قول أصحابنا فى مثل قولك أنا مؤمن أنا راشد أنا متق ان شاء الله تعالى أى فى كل واحــد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه فى العاقبة والمــآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب قال الكستلى وههنا فرق دقيق يحصــل به الاستثناء فى الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن الرشاد أعنى الاهتــداء لعمل الصالحات والتقوى أى الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيأ محصلا يحصل تمامه لاحد فى وقت معين فليس الراشد من عمــل صالحا فى الحــال أو فى حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتنب المحرم فى حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصــل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ماهو فى القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر وانى للانسان ذلك وكيف لايشك فى حصوله وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بتمامه وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا بياض بالاصل

(فصل) قد ألف قاضى القضاة تقى الدين السبكى رسالة صغيرة فى هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحيلون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سبقت الى بحمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تآليف له وهى المسودة الاصلية فأحببت ايراد خلاصتها هنا تكميلا للفوائد فانها غريبة فى بابها وربمــا لا توجد عند كل أحــد وها أنا أسوق لك مع اسقاط بعض مالا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الحمدلة والصلاة مانصه وبعد فقد علمت ماذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تكلموا فى مسئلة أنا مؤمن ان شاء الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وساءنى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغى أن يكون بينهما من الخلاف مايفضى الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف فى الفروع فانهم جميعهم من أهــل السنة انما يجرى فى مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر لفظى أو معنوى لايترتب عليــه كفر ولا بدعــة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغنــى ماقلت تألمت لذلك واستهجنت قول قائله وعذرته بعض العذر لانى أعلم ان فى كتبهم بانه لايصــلى خلف شاك فى ايمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظى وماأرادوه به من هــذه المسئلة يرجع الى مااعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو برىء عما أرادوه به وأئمتهــم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ماقاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التى سردناها فى أول هذا المبحث ثم قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يمنعه ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهــم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام فى

هذه المسئلة طويل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ويعانى مثل ماتعانيه فى المنقول والمعقول وارتياض فى العلوم واعتدال فى المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وقريحة منقادة وتجرد فى علم الطريق والسلوك وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتى فى مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد لعزة من يفهمه أو يسلم فى المعتقد لكنى أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات ويكفى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر اللغويون قولين فى معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدية فالايمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثانى أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالايمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وانما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره فى أول تفسيره وناهيك به ففرعت أنا عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخلة فى مسمى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء فى القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من مسمى الايمان داخلة فى مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثانى ان تجعل أجزاءه داخلة فى مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الاجزاء على قسمين منها مالا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالاغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان وهذا هو الذى يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فان يجتمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الآثارا آثارا خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببه واذا أطلق عليها فبالمجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكلية لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازا وهذا باطل والمختار القول الثانى وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعا للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان واذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه واذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخلة فى مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزا لان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان لأنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الاذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصح وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا لاعتقادهم دخول الاعمال فى الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فلذلك استثنوا وليس ببعيد * المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع فى الآخرة اذا مات عليه فمن مات كافرا

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لايعقبه كفر أو كان ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان مايحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبط أولها بآخرها فيفسد أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والاول قول الاشعري والثاني ظاهر القرائن تدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاه كلام بعضهم وعلى كل الاقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدين واما في النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولايحتاج أن نقول ان الاعمال داخلة فيه ويلزم على هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لايعلمها الا الله وليس شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ومسمى عندالله ايمانا وان كان صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولاتقصير ولاارتياب عنده فيه

* المسألة الرابعة ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أناوان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولااشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلابد للتصديق من المعرفة ويشهد لذلك مارواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الانصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت ياحارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أنظر ماتقول فان لكل قول حقيقة قال يارسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري وكأني بعرش ربي بارزا وكأني أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاوون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه فقال يارسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو شاهد لامرين أحدهما جواز اطلاق أنامؤمن من غير استثناء والثاني الاشارة الى ماقلناه من أن هذا الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب الذي لابد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ماليس بواجب وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها والاخلال به والعياذ بالله قد يترك ذلك الواجب فقد يخرج من الايمان به وقد لايخرج والحد في ذلك مزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية المفاضة عليها من الملكوت الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهي اليه الا ويخاف أن يكون فيه على خطر وينخلع قلبه من الهيبة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أديت الواجب وسواه رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفي عنه بالاطلاق أيضا وعلى هذه الاحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكلم على قدر حاله وكل اناء بالذي فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الامور

المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الامور المقابلة له فى قلبه ومن جوز الامرين نظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ولا مقصرا فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة * المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك فى القبول وهذا يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاة عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعا وانما يكون فساده اذا صدق تصديقا غير مطابق والعياذ بالله فمن يعتقد فى الله أو فى صفاته ما يكفر به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمان من الامور التى ليس لها الا وجه واحد كاداء الدين وما أشبهه * المسئلة السادسة جميع ماذكرناه حملت ان فيه على ماوضعت له فى اللغة من دخولها على المحتمل الذى يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لا يقتضى كفرا ولا شكا فى الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكا فى أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التى ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال * المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولابد أن يكونا مستقبلين كقولك ان جئتنى أكرمتك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع اللسان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن فى المستقبل كما أنا مؤمن فى الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان فى الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن فى الحال ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التى ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الا على هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال فى ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التى قلناها ولكن ذكر اللفظ كان تصحيحا للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت فى المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا يدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمتنى غدا فأنا الآن محسن اليك أى لابدع فى اكرامك لى لانى محسن اليك الآن * المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأدب وساق الآيتين قوله تعالى ولا تقولن لشئ الآية وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام الآية ولقوله صلى الله عليه وسلم انى لأرجو أن أكون أتقاكم وقد علم انه أتقاهم وهذا صحيح لكنه كله مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذى يتعلق بخصوصية ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام التقى برمته ولم أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرحمه الله تعالى لقد كتبه فى بعض نهار تأليفا لم يكتب غيره مثله فى خمسة أيام * استطراد * خلف كلام السبكى قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامى جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه فى كتاب السنة للالكائى الا أن السبكى زاد عند ذكر ابن مسعود واختلف فى رجوعه عنه فقد قرأت فى تلخيص الادلة لابى اسحق الصفار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثى الحافظ فى كتاب الكشف عن مناقب الامام عن موسى بن كثير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فمر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح نسيكتى من يشك فى ايمانه ثم مر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل من يستثنى فى ايمانه مؤمنا وجعله شكا فى الايمان وأسند عن عطاء انه كان ينكر على من يستثنى فى ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضى الله عنه انه كان يستثنى فى ايمانه وكذلك أصحابه فلقيهم صاحب معاذ ابن جبل وناظرهم حتى ازل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة انه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثني في ايمانه وأسند عن سفيان الثوري انه رجع عن الاستثناء في الايمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في ايمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك انه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما اذا لم يشك هذا الشك ولكنه يستثني على معنى انه هل يبقى على الايمان في مستقبل الوقت أو على ان قوله أنا مؤمن حقا يقتضي استكمال الايمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا فانه يقتضي استكمال العلم بما يوجبه العلم فهذا لا يكون شكا في الايمان ولكنه يكون خطأ في القول لان توابع الايمان ليست من أصل الايمان فنفس الايمان يكون حاصلا بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الايمان ألا ترى ان ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم يكن ابن مسعود شاكا في الايمان وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطا في هذا الاستثناء وان لم يكن شاكا في ايمانه وقد حكى ان أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن أنت فقال قتادة نعم ان شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن ملة ابراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال فهلا قلت كما قال ابراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن ليطمئن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال ابراهيم بلى حين قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم ان المنع عن الاستثناء في الايمان قال به جماعة من السلف ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل الاختلاف حاصل في الطبقة الاولى على انه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال لقولهم كقول أصحاب أبي حنيفة وان كان موافقتهم لا يعتد بها منهم الشمرية والثوبانية والشبيبية والغيلانية والمرلبية والنجارية لا كثرهم الله تعالى كما ان الاشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة وهم الخوارج والازارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله تعلق بالايمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث)

(المبحث الاول) في بيان ما يتعلق بالايمان قال الكمال ان ما يجب به الايمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعملي وتفاصيلهما كثيرة فاكتفى بالاجمال وهو أن يقر بان لا اله الا الله محمد رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه واستسلامه للسانه وأما التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر التفصيلي وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان فان كان مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فجاحده حكم بكفره والا فسق وضلل فما ينفي الاستسلام هو كل ما يدل على الاستخفاف من الالفاظ والافعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخمس وأما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما أرسل للعرب خاصة لا الى أهل الكتاب لا لثبوت الايمان له فيما بينه وبين الله تعالى لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم لانه عليه السلام كان يكتفي بالتشهد منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد ويجاب عن هذا بأن كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه اجمالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلا بثبوت التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان ان الايمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي و جعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم هكذا نقله الاشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية ونقل الاشعري عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث انه غير مخلوق وهو قول أهل بخارى وفرغانة من الماتريدية وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسايرة واليه مال الاشعري ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان في قول من قال ان الايمان غير مخلوق ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله لان من أسمائه الحسنى المؤمن وايمانه هو تصديقه في الازل بكلامه القديم واخباره الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني ولا يقال ان تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث اه ولا يخفى ان الكلام ليس في هذا المرام اذ أجمعوا على ان ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وان اعتبر هذا المعنى لا يصح ان الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث وردمعانيهما في أسمائه الحسنى بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أظن بأن أحدا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا المفهوم الموهوم لان صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخارى بان الايمان أمر حاصل من الله للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم بمجموع ما ذكر قد قام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية متمسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند الى الجهل اذ الايمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهمام في المسايرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الايمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله واقراره ومعرفته مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف وان أريد به اللفظي رعاية للادب مع الرب لئلا يتوهم متوهم ارادة نفس القديم والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان ان الايمان باق مع النوم والغفلة والاغماء والموت وان كلا منهما لا يضاد التصديق والمعرفة حقيقة لان الشرع حكم ببقاء حكمهما الى أن يقصد صاحبهما الى ابطالهما كارتكاب أمر حكم الشرع بمنافاته لهما فيرتفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة فلا يوصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهمام لكنه يخالف لما في المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع اه فارتفع النزاع فتأمل *(خاتمة المباحث)* في بيان ما يقابل الايمان وهو الكفر أعاذنا الله منه اختلفوا في المقابلة بين الكفر والايمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والملكة فمن قال بالاول قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسل به ومن قال بالثاني فسره بقوله عدم الايمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب اذ لا يكون مرتكبها بارتكابه اياها منكر الشيء من الدين معلوما ضرورة انه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض الخمسة أعني الصلاة وأخواتها لانا نقول انما كفروه بذلك لان الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبقى النظر في الادلة الشرعية التي جعلت هذا علامة الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استحلالا لتركها وهذا نظر آخر فاعرفه والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسيأتي لذلك بسط والله أعلم

(النوع الرابع من الفصول الثلاثة)

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

(فصل) العبد مادام عاقلا بالغا لا يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المفسرون على ان المراد به الموت وذهب بعض أهل الاباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الغفلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فمعناه انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل
من لم يكن للوصال أهلا * فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علما بأنها سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لانها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكي عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى والحاصل ان الترقي فوق التوقف كالتدلي والله أعلم

(فصل) الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم يمنعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ورد عليهم انه يلزم على الاول أن لا يكون ما تأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا على الوجهين الاخيرين وان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجوه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالا كان أو حراما ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

(فصل) الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء يرد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فقيل الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والجمود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفاصل بينهما الاشارة فمن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقته كما ورد من فتح له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الرحمة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقته كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال اما اليك فلا قال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعباد فيه نصيب ولله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا أعلى وأغلى والله أعلم

(فصل) اتفق أهل السنة على ان الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب

الحج فعن محمد بن الحسن انه انما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة أصحابنا ثواب الحج للمحجوج عنه وهو الصحيح واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأحمد وجمهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شئ البتة لا الدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينف انتفاع الرجل بسعي غيره وانما نفى ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لساعيه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بما سعى ثم قراءة القرآن واهداؤه له تطوعا بغير أجرة يصل اليه أما لو أوصى بأن يعطى شئ من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الآن على خلافه فالاولى أن يوصي بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لانه لم ترد به السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تكره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

(فصل) كره أبو حنيفة وصاحباه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقد العز من عرشك أو بمقاعد وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثر فيه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الحرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

(فصل) في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للامام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الا مع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية ام البراهين ما نصه قالوا ومن الجلي الواضح ان وضع اللغات ليس الا لتفهيم السامع فالمحوج اليه التكليم والخطاب لا التكلم أو الكلام قال ومن هذا يظهر نفي الائمة رضي الله عنهم فالشافعي مثلا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بصحة صلاة المترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جائز تبلغها باللغة المترجم بها لو كانت لسان النبي المبلغ له اهـ فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

(فصل) تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال قال القونوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المهجاة لانه في معنى الكاهن اهـ قال ملا علي ومن جملة علم الحروف فأل المصحف حيث يفتحونه وينظرون في أول الصفحة أي حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكموا بانه غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال اختلفوا في الفأل فكرهه

بعضهم وأجازه آخرون ونص المالكية على تحريمه اه ولعل من أجاز الفال أوكرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبنى فانه فى معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرمانى ولا ينبغى أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعل لاتفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اه وذكر فى المدارك مايدل على انه حرام بالنص فراجعه وقال الزجاجى لافرق بين هذا وبين قول المنجمين لاتخرج من أجل نجم كذا أواخرج لطلوع كذا قلت ولا بطال هذه الاشياء جعل النبى صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ماخاب من استخار ولا ندم من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولى الامر وكل قادر أن يسعى فى ازالة هؤلاء المنجمين والكهان والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات ومنعهم من الجلوس فى الحوانيت أو الطرقات أو ان يدخلوا على الناس فى منازلهم لذلك ولا يكفى من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى فى ازالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم ويأكلون السحت باجماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعى الحال من أهل الحال كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرقية والمكارين فهؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التى تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبيس وقد يكون فى هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعى النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شئ من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتكلم فى هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد فى المنصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضى الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والبخور ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التكلم به وكذا الكلام الذى لا يعرف معناه ولا يتكلم به لامكان أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى مالم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن فى قضاء حوائجه وامتثال أوامره واخباره بشئ من المغيبات ونحو ذلك واستمتاع الجنى بالانسى هو تعظيمه اياه واستعانته واستعانته وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضى انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا وهؤلاء فى الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا فمن ظن انهم من الانس فمن غلطه وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان منجما صلب فقيل له هل رأيت هذا فى نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انها فوق خشبة والله أعلم *(خاتمة)* الفصول لذكرت فيها عقيدة مختصرة لى أحببت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام واشارة برزت لى بالهام فى المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها منى بمنه ويعلينى بها فى أعلى الفردوس مع امنه وهى هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مدبر الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبى الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج فى الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الايمان وهو التصديق الباطنى بكل ماجاء به النبى مما علم بالضرورة اجمالا فى الاجمالى وتفصيلا فى التفصيلى والاجمالى لابد منه لصحة الايمان ابتداء كأن يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلى يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة فى الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وزيد فى بعض الروايات والقدر خيره وشره فالايمان الواجب أولا على كل عبد الله هو التصديق بالله تعالى بانه واحد أحد لا شريك له موجود ليس كمثله شئ ولا يشبهه شئ منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفة فعله التكوين وصفات ذاته حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه حى عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ماأراد جرى احدث العالم باختياره منزه عن الحد والضد والصورة لا يكون الا مايشاء لا يحتاج الى شئ وهو حليم عفو غفور والايمان بالملائكة بانهم أمناؤه على وحيه وبالكتب المنزلة بحقيقة مافيها وبالرسل بانهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتى ومابين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ والايمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرة من يقول للشئ كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لما جاء من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقادر عليهما واقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتمسك بالتقوى فانه السبب الاقوى فالايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيأ لمن صح اسلامه ونال من الدين أدنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا جملة مايجب اعتقاده فى أصول الدين وماعدا ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخوانى بدين الاعراب والعجائز هدانا الله واياكم الى الطريق الاقوم والانابة بأسنى الجوائز هذا وقد جف عرق جياد الافهام وقطعت صحارى الطروس مطايا الاقلام واستراح العقل عن نكر الاستنهاض واعشوشب روض الآمال وارتاض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء لخمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمنزلى بسويقة لالا

(كتاب أسرار الطهارة وهو الكتاب الثالث من ربع العبادات)

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناصر كل صابر الحمد لله الذى حلى سرائرنا بالعقائد الصحيحة المنجية فى دار القرار وهذب ظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الاسرار وجعل خواطرنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ماأشرقت كواكبها فى رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصفيه المختار الذى بعثه وطرق الايمان قد عفت منه الآثار فأحياه احياء الارض بوابل الامطار ونشره فى جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الابرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احياء علوم الدين للامام العدل الثقة حجة الاسلام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدى الى روحه من نسيم المغفرة أعبقه وقد وفقنى الله جلت نعماؤه وتقدست أسماؤه الى توضيحه وتقريره وأرشدنى الى تهذيبه وتحريره والسلوك فى شعابه والتربض لصعابه والخوض فى لججه والامداد باثبات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضح سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وامتدت ظلال عوائده وعلا مكان منقوله وثبتت أركان معقوله بعد اختيارى الآن ومراجعتى لمصنفات المذهبين فيها فى مذهب الامام الشافعى رضى الله عنه الذى هو مذهب المصنف شرح الوجيز للامام أبى القاسم الرافعى والمتن للمصنف الذى قيل فيه لو ادعى النبوة

لكان مجزئاله كافيــة وهي النسخة التي كتب عليها الامام النووي بخطــه حواشي وطرر وفوائد غرر فحيث أقول قال الرافعي أوفى شرح الوجيز فانما أعني هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النووي الذي بسط فيــه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب ثم شرح البهجة الوردية للولي العراقي وشرح المنهاج للخطيب الشربيني واكتفيت بهؤلاء الاربعة لانها تضمنت خلاصــة ما في المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفي الدين أحمد بن عمر المزجد المرادي الزبيدي صاحب العباب ومن غيره ومنها في مذهب الامام أبي حنيفة رضي الله عنه الذي هو مذهب الشارح كتاب الهــداية للامام أبي الحسن المرغيناني وحواشيها للشيخ أكمل الدين والجلال الخبازي وشرح النقاية للتقي الشمني والمحيط لشمس الائمة السرخسي وشرح الجامع الصغير لقاضيخان والبدائع للكاساني وشرح الكنز للزيلعي وشرح المختار لابن بلدجي وهذه غرر كتب المذهب فاقتصرت عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها في بعض المواضع وهو نادر ومن كتب سوى ذلك مما راجعت فيه لتخريج الاحاديث قد تقدم ذكرها في ديباجة كتاب العلم والعمدة في الغالب على تخريج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن ولتلميذه الحافظ ابن حجر والمقاصــد للحافظ السخاوي والمصنف لابي بكر بن أبي شيبة وشرح مشكل الآثار لابي جعفر الطحاوي والسنن الكبرى للبيهقي وغيرها مما تراه في مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوى وغيرها كمحاسن الشريعــة للقفال وشرح التقريب للحافظ العراقي والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير واسميه غالبا في مواضعه حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاحاطة بالمذاهب أمر عسر جــدا وكذا لمعرفة سائر وجوه المذهب فانها مع نزارة فائدتها لا تعطي الا معرفة خــلاف في المسئلة فاما كيفيته واطلاعه وتفصيله فلا فلذا لم أتعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وهو أيضا الاهم فالاهم منه واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه الا في كتاب مستقل وأحسن ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبري ولابي جعفر الطحاوي ولابي بكر الرازي وللامام أبي الحسن المكي الهراسي وللوزير ابن هبيرة والاشراف لابن المنذر وقد تيسر لي بحمد الله تعالى من كل ذلك أجزاء عدة مع نقص في بعضها وقد نقلت منها في مواضع من هــذا الشرح كما ستراه وقد التزمت بحمد الله تعالى الوفاء لبيان ما لوح اليه المصنف على قدر طاقتي وجهدي الذي هو أضعف ضعيف مع قصوري ووجود قريحتي من انكاد الزمن المخيف قائلا وبالله حولي واعتصامي وقوتي * ومالي الا ستره متجللا ولا تعجب أيها المطالع لهــذا الشرح فان العــلوم والمعارف منح الهبة ومواهب قد يعطاها الصغير بعناية الملك القــدير والمرجو من اخوان الصفا أهــل المروءة والانصاف والوفا النظر بعــين الرضا والصفح عن عثرات محمد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل القصور ومجبول على النسيان والجواد قد يكبو في الميدان والله أسأل أن يمن علي باتمامه وا كماله بحسن نظامه وأن لا يجعل كدي فيه هدرا ونصبا بل يثيبني بفضله خير مكان مثوى ومنقلبا انه ولي كل احسان يفيض على من يشاء من عباده وهو المنان لا اله غيره ولا خير الا خيره ثم اني قد افتتحت الكلام في ذلك بمقدمة جعلت مدارها على عشرة فصول فتنزل منزلة الاصول وخاتمــة في سند المذهب وعلى الله المعتمــد في بلوغ التكميل وهو حسبنا ونعم الوكيل

(الفصل الاول) في بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفتي فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقئ فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص على استخراج معنى القول من قولهم فقأت عينه اذا بخصتها بخصا استخرجت به شحمتها فجعلت باطنها

ظاهرا بمعنى الفقه على هذا التأويل انه استخراج الغوامض والاطلاع على أسرار الكلم وأما حد الفقيه ففى الاجوبة المكية للحافظ ولى الدين العراقى قال قد ذكره الرافعى والنووى فى الروضة فى الوقف فقالا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيأ وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم الفقيه على من حصل من الفقه شيأ وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جمع فقيه وهو اسم فاعل من فقه بضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضى انه لابد من تبحره فى الفقه وكثرة استحضاره ومعرفته للمآخذ حتى يهتدى الى تخريج مالا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضى الحسين فى تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى لمن حصل من الفقه شيأ يهتدى به الى الباقى قال ويعرف بالعادة وقال فى تعليقته الاخرى يصرف الى من يعرف فى كل علم شيأ فاما من تفقه شهرا أوشهرين فلا وكان مراده بالعلم النوع فى الفقه ولذا عبر البغوى فى التهذيب فى الوصية بقوله صرف الى من حصل من كل نوع وقال فى التتمة فى باب الوصية انه يرجع فيه الى العادة وعبر فى الوقف بقوله الى من حصل طرفا وان لم يكن متبحرا فقد روى من حفظ أربعين حديثا عد فقيها ولكن كلام الاصوليين يقتضى اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكروا انهم احترزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقها بل تقليدا لانه أخذه من دليل اجمالى مطرد فى كل مسئلة وهو انه أفتاه به المفتى فهو حكم الله فى حقه فذلك المفتى به حكم الله فى حقه وأما الامام فهو الذى يقتدى به فمن صلح للاقتداء به فى علم فهو امام فى ذلك العلم قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماما وقال تعالى وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وأما الصفات المعتبرة فى المفتى فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعدالة والتيقظ وقوة الضبط ثم انه لا يخلو اما أن يكون مجتهدا أومقلدا فاما المجتهد فيعتبر فيه أمور * أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب * الثانى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحا وتعديلا الثالث أقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم اجماعا واختلافا الرابع القياس فيعرف جليه وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس لسان العرب لغة واعرابا لان الشرع ورد بالعربية وبهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه واطلاقه وتقييده واجماله وبيانه ولا يشترط التبحر فى هذه العلوم بل تكفى معرفة جمل منها وأما المقلد فهل يجوز له الفتوى أم لا ينبنى على أن موت المجتهد هل يخرجه من أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسئلة فيها وجهان أصحهما انه لا يخرجه بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز لمقلده الفتوى بمذهبه بعد موته لكن يشترط أن يكون عارفا بمذهبه متبحرا فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع على المآخذ حتى يتمكن من تخريج مالا يجده منصوصا لامامه على قواعده وبحث الرافعى فى انه يستوى المتبحر وغيره وان العامى اذا عرف حكم تلك المسئلة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليدا للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعترضه النووى فى ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن متبحرا ربما ظن ما ليس مذهبا له مذهبه لقصور فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسئلة واختلاف نصوص ذلك المجتهد والمتأخر منها والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعى رضى الله عنه لا يكاد يعرف ما به من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقليه فى النقل والترجيح فان فرض هذا فى مسائل صارت كالمعلومة علما قطعيا عن ذلك المذهب فهذا حسن محتمل والله أعلم

(الفصل الثانى) الفقه فى الدين هو الفقه للخمس المذكورة فى حديث ابن عمر فى الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهى تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فمن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساغ له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمدا ذلك فى كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففى مثله اذا وقف المتبع تبع الاكثر كان هو الاولى فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق يقتضى ما أدى اجتهاده اليه فى مسئلة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده فى هذه المسائل التى قد تحررت فى المذاهب ثمرة لان الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأتوا بمبالغ الاقسام كلها ولا يؤدى اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فأما هذا الجدل الذى يقع من أهل المذاهب فانه أرفق ما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدرس ليكون الفقيه به معيدا محفوظه ودارسا ما يعلمه فاما اجتماع الجمع منهم متجادلين فى مسئلة مع أن كل واحد منهم لا يطمع فى أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجته ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى توطئة القلوب لمرعى حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى فى انه محدث متجدد

(الفصل الثالث فى بيان الاسباب الموجبة للخلاف) قال الحافظ ابن رجب الحنبلى فى شرح الاربعين اختلاف العلماء فى المسائل التحليلية والتحريمية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه خفيا لم ينقله الا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حملة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والآخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الآخرين فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معا من لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كانما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء فى هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء فى حمل الامر على الوجوب أو الندب وفى حمل النهى على التحريم أو التنزيه وأسباب الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه فى الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا تزول اباحته الا بيقين زوال الملك عنه اللهم الا فى الابضاع عند من يوقع الطلاق بالشك فيه كمالك واذا غلب على الظن وقوعه كاسحق بن راهويه والثانى لا يزول تحريمه الا بيقين العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم له أصل ملك كما يجده الانسان فى بيته ولا يدرى هو له أو لغيره فهذا مشتبه ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما فى بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضا ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله فيجوز استعماله وما أصله الحظر كالابضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا بتيقن حله من التذكية والعقد فان تردد فى شئ من ذلك لظهور سبب آخر رجع الى الاصل فبنى عليه فيما أصله الحرمة على التحريم ويرجع فيما أصله الحل فلا ينجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقضت بالحدث عند جمهور العلماء خلافا لمالك رحمه الله اذا لم يكن قد دخل فى الصلاة فان وجد سبب قوى يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه فمن العلماء من رخص فيه أخذا بالاصل ومنهم من كرهه تنزيها ومنهم من حرمه اذا قوى ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الاصل والظاهر فان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الادلة فى ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت فى مواضعها قال وقد يقع الاشتباه فى الحكم لكون الفرع مترددا بين أصول تجتذبه كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظهار الذى ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضاء عدتها

الذى تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله له من الطعام والشراب الذى لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أولا يوجب شيأ على الاختلاف فى ذلك فمن هنا كثر الاختلاف فى هذه المسئلة زمن الصحابة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسى كتابا فى معرفة الاسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الائمة فى آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملتنا من ثمانيـة أوجه كل ضرب من الخـلاف متولد منها ومتفرع عنها * الاول اشتراك الالفاظ والمعانى * الثانى الحقيقة والمجاز * الثالث الافراد والتركيب * الرابع الخصوص والعموم * الخامس الرواية والنقل * السادس الاجتهاد فيما لانص فيـه * السابع الناسخ والمنسوخ * الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثـلة تبين المقصود وها أنا أختصر لك خلاصة ما فى ذلك الخطاب قال رحمه الله

(الباب الاول فى الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة)

هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك فى موضوع اللفظة المفردة * والثانى اشتراك فى أحوالها التى تعرض لها من اعراب وغـيره * والثالث اشتراك يوجبه تركيب الالفاظ و بناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض فى موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك يجمع معان مختلفة متضادة واشـتراك يجمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقرء ذهب الحجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحيض ولكل منهما شاهد من الحديث واللغة وأما اللفظ المشـترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فنحو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا الآية ذهب قوم الى ان أو هنا للتخيير فقالوا السلطان مخير فى هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أيها شاء وهو قول الحسن وعطاء وبه قال مالك وذهب آخرون الى ان أو هنا للتفصيل والتبعيض فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده و رجله وهو قول ابن مجلز وحجاج بن ارطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعى وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكلمة دون موضوع فمثل قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يمل عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان يمنعا من استقلالهما و يكلفا الكتابة والشهادة فى وقت يشق ذلك عليهما وانما أوجب هـذا الاختلاف ان قوله تعالى ولا يضار يحتمل ان يكون تقـديره ولا يضارر بفتح الراء فيلزم على هـذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولا بهما لم يسم فاعلهما وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وفتح الراء و يحتمل ان يكون تقـديره ولا يضارر بكسر الراء فيلزم على هـذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الراء وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما يتـلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء التى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن قال قوم معناه وترغبون فى نكاحهن لمالهن وقال آخرون انما أراد وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن وقلة مالهن ولكل من القولين شاهد فى كلام العرب وله أمثلة كثيرة فى القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلوه يقينا فان قوما يرون الضمير فى قتلوه عائدا الى المسيح عليه السـلام وقوما يرونه عائدا الى العلم المذكور فى قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتلت الشئ علما

(الباب الثانى فى الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز)

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض فى موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض فى أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض فى التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولكل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فيهامن قبل أحوالها فكقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وانما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب نهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض فنحو الامر يرد بصيغة الخبر وبالعكس والايجاب يرد بصيغة النفى وبالعكس والمدح يرد بصورة الذم وبالعكس والتقليل يرد بصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التى لا يقف عليها الامن تحقق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق المجاز العارض من طريق التركيب ايقاعهم ذوات المعانى على السبب ومرادهم المسبب تارة وتارة يوقعونها على المسبب وانما يفعلون هذا التعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث فى الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعبد وورد تمام الغرض فى آية أخرى وكذلك الحديث فربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبنى آخر قياسه على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والاحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض بان يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفضى الحال الى الاختلاف أو الى التناقض فربما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر وربما أفضى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف فى الاسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فرأوا الاخذ بظاهر الالفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر فى الخلاف وقد ترد الآية والحديث بلفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعانى دون بعض

(الباب الرابع فى الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض فى موضوع اللفظة المفردة والثانى فى التركيب *فالاول نحو قوله تعالى ان الانسان لفى خسر وفى الحديث الكافر يأكل فى سبعة امعاء وقد يأتى من هذا الباب فى القرآن والحديث اشياء متفق الجمع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف فمن العموم الذى لم يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى الخصوص الذى لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقد يأتى فى هذا الباب ما موضوعه فى اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمتعة

(الباب الخامس فى الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض للحديث علل فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولدت فيه اشكالا يحوج العلماء الى طلب التأويل البعيد وهى ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالاعراب والرابعة من جهة التصحيف والخامسة من جهة اسقاط شئ من الحديث لا يتم المعنى الا به السادسة ان ينقل المحدث الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له والسابعة ان يسمع المحدث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة

(الباب السادس فى الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المنكرين للقياس والمثبتين له والثانى خلاف يعرض بين أصحاب القياس فى قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهير الذكر

(الباب السابع فى الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته واثبات النسخ هو الصحيح والثانى بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف فى الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز فى الامر

والنهى

والنهى أم لا والثانى اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم فى أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم الى انها نسخت وبعضهم الى انها لم تنسخ

(الباب الثامن) الخلاف العارض من جهة الاباحة والتوسيع كاختلاف الناس فى الاذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق ووجوب القراآت السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الامة وقد اختصرت الكتاب على وجه جميل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل فى ذكر الامثلة التى أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

(الفصل الرابع) الخلاف الواقع بين الناس فى الاديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب فى كتاب الذريعة جميع الاختلافات بين أهل الاديان والمذاهب على أربعة مراتب الاولى الخلاف بين أهل الاديان النبوية وبين الخارجين عنها من الثنوية والدهرية وذلك فى حدوث العالم وفى الصانع تعالى وفى التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الاديان النبوية بعضهم مع بعض وذلك فى الانبياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص فى أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض فى الاصول التى يقع فيها التبديع والتكفير كالاختلاف فى شئ من صفات الله تعالى وفى القدر وكاختلاف المجسمة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المقالات فى فروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الاول يجرى مجرى متنافيين فى مسلكهما كآخذ طريق المشرق وآخذ طريق المغرب أو آخذ طريق ناحية الشمال وآخذ طريق ناحية الجنوب والثانى يجرى مجرى آخذ نحو المشرق وآخذ يمنة أو يسرة فهو وان كان أقرب من الاول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالا ضلالا بعيدا والثالث جار مجرى آخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخر تارك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وان كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجا واحدا لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف فى هذه الامة رحمة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد فى الفروع مصيب ولاجل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعيذ بالله ونتضرع اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم وقال وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

(الفصل الخامس) فى ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين اعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومندوب اليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمندوب اليه ما فعله فضل ولا اثم فى تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفى الكلام حقيقة وفيه المجاز والامر صيغة تقتضى الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعى رضى الله عنه وعند أبى حنيفة وأحمد رضى الله عنهما الواجب لازم والفرض الزم والتعميم فى أقل الجمع فصاعدا فاذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك ان كان بصيغة الواحد ان كان للجنس نحو قوله تعالى ان الانسان لفى خسر ولا يعم شئ من أفعال النبى صلى الله عليه وسلم الا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق اذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز الا على ما يتناول تكاليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا ينسخان بالاجماع ولا بالقياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك اقراره والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم باحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى الا عند البعض للعالم دون غيره ويرجح الخبر على الخبر بفضل رواته واجماع المسلمين من المجتهدين حجة فى الشرع وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس حمل الفرع على أصل فى بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويحتج به فى جميع الاحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الاصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعامي ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكى عن أحمد جوازه والمجتهد من عرف طرق الاحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعامه وخاصه وناسخه ومنسوخه ومطلقه ومقيده ومفسره ومجمله ودليله ومن أصول العربية ما أوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليله من الاصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا وترتيب الادلة وتقديم أولاها ووجوه الترجيح وكان ثقة مأمونا قد عرف بالاحتياط في الدين فاذا اجتمعت هذه الشروط في انسان ساغ له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك الا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له أجر واحد في الخطأ وفي الاصابة أجران والقولان من الفقيه في مسئلة واحدة اشعار منه بدين منعه أن يحتم حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الاخير فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

(الفصل السادس) قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم اما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه واما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه واما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتبرة في ذلك ومن ظهرت مروأته علما ودينا لا يحتاج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجماعا وفي التصوف شهد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصديقية العظمى وقد قيد وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحوا من سبعين تأليفا مر ذكرها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفا وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قيل كتبه في ألف يوم وكان يختم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والتراجيح في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عدمت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

(الفصل السابع) في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عيال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمى هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمى تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الاشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا سماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلدا وسماه المطلب والنجم القمولي وسماه البحر المحيط ثم لخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى التزمنتي ومحمد بن عبد الحاكم وأبو الفتوح العجلي والعز المدلجي وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير اليمني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الارموي وأبو حامد الاربلي وأبو حامد الجاجرمي وأبو القاسم الرافعي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فانتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه واختصروه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرى اليمنى وسماه الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الرافعي أورد فيه خلاصة مافى كتب الغزالى الثلاثة وقد شرحه الشهاب الحصكفى والتاج الاصفهانى والعلاء الباجى واختصره الامام النووى وسماه المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقى السبكى والشمس القاياتى والشهاب الاذرعى وسماه القوت والمجد النسكلوى وابن الملقن ثلاثة شروح والشهاب الاقفهسى والجمال الاسنوى والنور الاردبيلى والسراج البلقينى والشرف الغزى والجلال النصيبى والحافظ السيوطى والشمس الماردينى وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميرى والبدر بن قاضى شهبة وابن قاضى عجلون وأبو الفتح المراغى وغيرهم وممن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهج وممن شرح المنهاج أيضا الشهاب الرملى والخطيب الشربينى وابن حجر المكى وعلى هذه الاربعة أعنى المنهج وشرح الرملى والشربينى وابن حجر مدار المذهب ففى مصر وأقطارها على كتاب الرملى وفى الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر وممن جمع بين شرح الرافعى والروضة البدر الزركشى وسماه الخادم وعلق عليه السيوطى وسماه تحصين الخادم وممن علق على الروضة الجمال الاسنوى وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسينى وسماه تتمة المهمات ومنهم الشهاب الاقفهسى وسماه التعقبات ومنهم الحافظ العراقى وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذرعى ومنهم السراج البلقينى وسماه معرفة الملمات ومنهم السراج اليمنى المعروف بالفتى وسماه تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزى والشهاب الغزى والتقى الحصنى وابن قاضى شهبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرافعى والنووى ومدارها على كتب الامام أبى حامد الغزالى فهو امام المذهب والشافعى الثانى رحمه الله تعالى وقدس سره

(الفصل الثامن) فى معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهيم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن اهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها فى الاختيار والترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هى قول الائمة الاصح والاظهر والصحيح والظاهر والاقيس والاشبه والاقرب والاشهر والمتشابه والاحوط والارجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعتبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتمثيلا على ما أورده التاج الاصفهانى فى كشف تعليل المحرر قال الاصح أعلى مرتبة من الكل ومقابله الصحيح فالاصح ماقوى صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهما من القولين أو الوجهين أو الاقوال أو الوجوه كقول الرافعى فى المحرر المستعمل اذا بلغ قلتين فأصح الوجهين انه يعود طهورا قياسا على الماء النجس والثانى لا يعود قياسا على الماورد فالقياس الثانى صحيح والاول أصح للمجانسة والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقته والامام أبو حامد الغزالى عبر عنه فى كتبه بأقيس الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولانه أقيس بأصل المذهب ثم الاظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ماقوى ظهور أصله وعلته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الرافعى فى المحرر اذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعلة لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشئ من دليل وأمارة عند عروض ما على أصل أحد الشيئين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة فى الكل وكالمتغير بالتراب المطروح فالاظهر انه مطهر لان التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضعفا والشارع قد اعتبر تقويته كما فى التعفير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث ان كل واحد منهما

مستغنى عنه ظاهر لكن ليس مثل الاول و يقع كل من الاظهر والاصح موضع الآخر لقرب معناهما
فى كلام الائمة والصحيح ماصح أصلا وجامعا أو واحدا منهما كذلك من القولين أو الاقوال أو الوجهين
أو الوجوه ومقابله الفاسد كلا أو بعضا كقول الرافعى فى المحرر فى باب التيمم فان لم يكن عليه ساتر
غسل الصحيح والصحيح انه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالقول بغسل الصحيح من غير تيمم و رعاية
الترتيب بين غسل الصحيح والتيمم فاسد لاوجه له بل اللازم أحد الامرين غسل الصحيح والتيمم للجراحة
أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لا عضو واحد والظاهر هو ماظهر أصلا وعلة أو واحدا منهما
كذلك ومقابله الخفى كلا أو بعضا كقول الرافعى فى المحرر فى آنية الذهب والفضة الظاهر لايجوز اتخاذه
قياسا على آلات الملاهى وهذا قياس ظاهر واما كونه لايحرم اتخاذه كما فى الوجه الثانى نخفى فان
علته جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سببا لحل اتخاذ حرام أمر خفى غير مناسب
للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الآخر تساهل وان كان كل واحد منهما يقرب معنى
الآخر لكن استعمالهما مقام الاظهر والاصح خطأ لايليق بالمحصلين والاقيس ماقوى قياسه أصلا
وجامعا أو واحدا منهما كذلك وبهذا المعنى قد يستعمل فى موضع الاظهر والاصح اذا كان الوجهان أو
القولان متقايسين كما أشرنا اليه قريبا فى مسئلة المستعمل اذا بلغ قلتين من تعبير المصنف وقد يستعمل
بمعنى الاقيس بكلام الشافعى أو بمسائل الباب كقول الرافعى فى المحرر فى باب السلم والاقيس تجويزه
فى المصبوغ بعد النسج والوجه الآخر لايجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذى أقرب
قياسا الى كلام الاصحاب فى الباب هو الوجه الاول لكون الثانى مردودا بانه لو صح لما صح فى المنسوج
بعد الصبغ لوجود العلتين فيه وبهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبيه لان الاشبه ماقوى
شبهه بكلام الشافعى أو بكلام أكثر أصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة
المشابهة كقول الرافعى فى المحرر فى الاوانى والاشبه انه لافرق بين أن يكون الضبة فى محل الشرب
والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعى وفى تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار قيمة يوم القبض
أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح مارجح جانبه أصلا وعلة على مقابله وهو الراجح كما
يقال فى ثمن ماباعه القاضى من مال المفلس اذا خرج مستحقا هل يضارب المشترى مع الغرماء أو يتقدم
عليهم فيه قولان أرجحهما التقدم على مصالح الحجر من أجر الكيال والدلال وغيرهما والمضاربة قياسا
على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدى الى
عدم الرغبة فى شراء متاعه فيؤدى الى اضرار كثير ومقابله الراجح ثم الترجيح ان كان قويا يصح
استعمال الاصح مقامه واستعمال الصحيح مقام الراجح وان لم يكن فى الغاية فيصح ايقاع الاظهر والظاهر
مقامهما والاحوط مايلوح الى علة أقوى كما اذا كان القولان أو الوجهان قويين معنى واعتبارا وقياسا
لكن فى أحد الجانبين تلويح الى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول
الرافعى فى المحرر فى تزويج الامة اذا كان تحته حرة لاتصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعموم قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا لان كلا من الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح
استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة والاقرب ماقوى اعتباره وهذا أدنى درجة من الذى
تقدم فيريد بالاقرب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعى فى
المحرر فى الوصية بحج التطوع وان أطلق فأقرب الوجهين انه يحج من الميقات لانه الاقرب الى الاعتبار
كما فى الفرض فان الاصل فى الاطلاق الحمل على أقل الدرجات والثانى من بلده اذ هى الغالب فى النهوض
والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيدا كما فى أقصى الشرق أو الغرب فيؤدى الى
مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الآخر فاسدا أومقدوحا والاشهر مقابله المشهور وهو ماقوى اعتبار كونه فى المذهب واشتهر انه منه كقوله فى مسئلة الميزاب وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أى من الوجهين أوالقولين توزيعا على ماحصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثانى يوزع على مافى الداخل والخارج فيجب قسط الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار امابالوزن عند بعض و بالمساحة عند بعض آخر والثانى مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا فى المذهب و يجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور علته كافى الصورة المذكورة وقولهم فى المذهب أوالظاهر من المذهب أوالمذهب الظاهر فمعناه النص والظاهر من النص أوالنص الظاهر فالاول لايلزم أن يكون فى مقابلة شئ والثانى والثالث يكون فى مقابلتهما امانص خفى أوفاسد أو وجه قوى أوفاسد كقوله فى سجود السهو اذالم يسجد الامام فظاهر المذهب أى ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لامرين لسهو الامام ومتابعته لالمتابعته فقط ومذهب البويطى والمزنى انه لايسجد لانه يسجد لمتابعة الامام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من الفاسد واذا كان الجانبان متساويين علة أوقياسا يقول رجح بالبناء للمفعول واذا كان ترجيح جانب التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول رجح المرجحون وقد يستعمل ينبغى و يراد به الوجوب وقد يراد به الندب والادب والجواز ولا ينبغى فى مقام الحرمة والكراهة ولفظ الاحتياط للوجوب وللندب وقال الرافعى فى شرح الوجيز فى باب التيمم قولهم فى المسئلتين قولان بالنقل والتخريج معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان فى صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما مايصلح فارقا فالاصحاب يخرجون نصه فى كل صورة من الصورتين فى الصورة الاخرى لاشتراكهما فى المعنى فيحصل فى كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص فى هذه هو المخرج فى تلك والمنصوص فى تلك هو المخرج فى هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والتخريج أى نقل المنصوص من هذه الصورة الى تلك الصورة وخرج فيها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى فى كل واحد من الصورتين قول منقول أى مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب فى مثل ذلك عدم اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأبى و يستخرج فارقا بين الصورتين يسند اليه افتراق النصين اه قال النووى فى مقدمة شرح المهذب وفى الروضة فى القضاء والاصح أن القول المخرج لاينسب للشافعى لانه ربمالو روجع فيه ذكر فارقا له وقال النووى فى المنهاج وحيث أقول الجديد فالقديم خلافه أوالقديم أوفى قول قديم فالجديد خلافه قال الخطيب الشربينى فى شرحه الجديد ماقاله الشافعى بمصر تصنيفا أوافتاء ورواته البويطى والمزنى والربيع المرادى وحرملة و يونس بن عبد الاعلى وعبدالله بن الزبير الحميدى وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به والباقون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ماقاله بالعراق تصنيفا وهو الحجة أوأفتى به ورواته جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفرانى والكرابيسى وأبو ثور وقد رجع الشافعى عنه وقال لاأجعل فى حل من رواه عنى وقال الامام لايحل عد القديم من المذهب وقال الماوردى فى أثناء كتاب الصداق غير الشافعى جميع كتبه القديمة فى الجديد الا الصداق فانه ضرب على مواضع منه وزاد مواضع اماماوجد بين مصر والعراق فالمتأخر جديد والمتقدم قديم واذا كان فى المسئلة قولان قديم وجديد فالجديد هو المعمول به الافى مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال بعضهم وقد تتبع ماأفتى فيه بالقديم فوجد منصوصا عليه فى الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديدان فالعمل بآخرهما فان لم يعلم فبمارجحه الشافعى فان قالهما فى وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان ابطالا للآخر عند المزنى وقال غيره لايكون ابطالا بل ترجيحا وهذا أولى واتفق ذلك للشافعى فى نحو ست عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أومرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الاهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المهذب هنا على شيئين أحدهما أن افتاء الاصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم الى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبته الى الشافعي قال وحينئذ فمن ليس أهلا للتخريج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلا للتخريج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبينا ان هذا رأيه وان مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فان اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني ان قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محله في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما يوافقه ولا لما يخالفه فانه مذهبه والله أعلم

(الفصل التاسع) في ذكر أصحاب التخريج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الاعصار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الاول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشتد الحاجة اليه فمن ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه نزهة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنتسب الى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال احداها أن لا يكون مقلدا لامامه لا في المذهب ولا في دليله لاتصافه بصفة المستقل وانما ينسب اليه لسلوك طريقه في الاجتهاد ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أو حال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الاذرعي وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب امامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير انه لا يتجاوز في أدلته أصول امامه وقواعده ولا يعرى عن شوب تقليد له لاخلاله ببعض أدوات المستقل وهذه صفات أصحاب الوجوه وعليها كان أكثر الائمة والاصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظا مذهب امامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحرر ويقرر ويمهد ويزيف ويرجح لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الاصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين الى أواخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتفريع المجتهدين فيه وما لا يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكر انه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وهكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن لدرايته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح اثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسب همم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والا فلا تكاد تجد مفتيا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بنى على ذلك ابن الكمال من أئمتنا المتأخرين فذكر الحالات الاربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا *(تنبيه)* قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويجيب مصرحا باضافته الى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا مخرجا من منصوصاته فلا يجوز ذلك لاحد بل اختلفوا فيما هو مخرج هل تجوز نسبته الى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق انه لا ينسب اليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبته بلا خلاف نعم انه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى انه من قول اهل مذهبه والمفتي يفتي به اذا ترجح عنده لانه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي الا لما وجد منصوصا له وان يكون قال به أصحابه أو أكثرهم اما

ما كان منصوصا وقد خرج عنه أصحابه اما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال انه مذهب الشافعي لان تجنب الاصحاب له يدل على ريبة في نسبته اليه وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ اتباعهم فيه و يسهل نسبته اليه لان الظاهر من اتفاقهم انه قال به اهـ

(الفصل العاشر) في ذكر بعض اصطلاحات لفقهائنا الحنفية ينبغي التفطن لها و بيان ذلك أن المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الاول ماروى عن متقدمي علماء المذهب كأبي حنيفة وصاحبيه و زفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي مافي كتب الاصول والمراد منها المبسوط وشروحه الثلاثة لشمس الائمة الحلواني ولشيخ الاسلام خواهرزاده ولفخر الاسلام البزدوي و يعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ماروى عنهم بروايات غير ظاهرة فكالنوادر والامالي وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكيسانيات والرقيات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن فما كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان قاضيا بها تعرف بالرقيات وما استملاها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكيساني تعرف بالكيسانيات وكلها منسوبة الى محمد بن الحسن وماعداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرد للحسن بن زياد ومنها رواية ابن سماعة والمعلى وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضا بالنوادر والصنف الثالث مسائل لم تروعنهم لافي ظاهر الرواية ولافي غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونصر بن يحيى وأبي سعيد الاسكاف وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر الهندواني وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل والعيون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطفي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عما في النوازل بباب النون وعما في العيون بباب العين وعما في الواقعات بباب الواو وعما في فتاوى أهل سمرقند بباب السين وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بباب الباء وهي المراد بالفتاوى حيثما وقع في الخلاصة وهذا الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لان جمعها وقع بالفتوى بخلاف الاولين فان غالبها بطريق الفرض والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاويهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا صاحب المحيط السرخسي فانه ميزها فأورد مسائل الاصل أولا ثم النوادر ومنها المنتقى ثم الفتاوى بهذه العبارات وهو وضع حسن وأغلب المتون كمختصر القدوري والكنز والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف الاول أعني مسائل ظاهر الرواية الانادرا من النوادر والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى قاضيخان والخلاصة فانها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الآخر والله تعالى أعلم (خاتمة) في ذكر سلسلة التفقه لاصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطلوبات المهمات التي ينبغي للمتفقه والفقيه معرفتها و يقبح بهما جهالتها فان شيوخه في العلم آباء في الدين و وصلة بينه و بين رب العالمين وكيف لا يقبح جهل الانساب والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقتين احداهما طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوزة وهما عبارتان عندهم عن شئ واحد والخراسانيون نصف المذهب وانما عبروا بالمراوزة عن الخراسانيين جميعا لان أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة العراقيين وعما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين انتهت اليهم رياسة المذهب في عصرنا بالجامع الازهر عمره الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركنا بلقائهم واستفدنا من فوائدهم و جلسنا بين أيديهم طبقتان *الاولى فيها ثلاثة أولهم شيخ الشيوخ على الاطلاق وقدوتهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيري الملوي والثاني رفيقه في الشيوخ صاحب التمكين والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدى والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عامر بن شرف الدين الشبراوى قدس الله أسرارهم والطبقة الثانية أيضا فيها ثلاثة الاول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحفنى والثانى الشيخ أبو المعالى الحسن بن على ابن محمد المنطاوى والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيرى قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الاولين وعاصروهم وشاركوهم فى بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الاول والثانى على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفى و رضوان الطوخى امام الازهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليفى وعبد ربه بن أحمد الديوى والشمس محمد بن منصور الاطفيحى والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشبيشى وقد تفقه المنوفى والطوخى والخليفى والديوى على الامام نور الدين أبى الضياء على بن على الشبراملسى وتفقه الاطفيحى على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلى وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبابلى وتفقه عبد الرؤف على قريبه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشبيشى حينئذ وتفقه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليفى وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العنانى هو والشبراملسى تفقها على النور على بن ابراهيم بن على بن عمر الحلبى صاحب السيرة ح وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفى وهو أيضا على الشهاب البشبيشى وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبى والشمس الشرنبابلى وتفقه الخليفى ايضا على الجمال منصور بن عبد الرزاق الطوخى والشهاب البشبيشى وهما والشرنبابلى ايضا على أبى العزائم سلطان بن أحمد بن سلامه المزاحى ح وتفقه البابلى والشبراملسى أيضا والمزاحى على النور على بن يحيى الزيادى ح وتفقه البابلى والشبراملسى أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكى والشيخ عبد الرؤف المناوى شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلى وسالم بن حسن الشبشيرى وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشرى هم والنور الحلبى تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطى و بعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملى و بعضهم تفقه على الخطيب الشربينى و بعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفقه الزيادى على الشهاب عميرة البرلسى والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المكى والشهاب أحمد بن صالح البلقينى والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملى وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصارى وعلى الجلال محمد بن أحمد المحلى وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقينى ح وتفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبى الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوى والجلال بن أبى الفضل عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقينى وتفقه شيخ الاسلام والسخاوى أيضا على الحافظ شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن محمد بن حجر العسقلانى وتفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن على القاياتى هو والحافظ بن حجر وصالح البلقينى والجلال البلقينى تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقينى وهو تفقه على السراج أبى حفص عمر بن محمد بن الكتنانى نزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزارى الشهير بابن الفركاح ح وتفقه السراج البلقينى أيضا على الشيخ صلاح الدين أبى سعيد خليل بن كيكلدى العلائى وهو على ابن الفركاح ح وهو تفقه على الامام أبى محمد العز عبد العزيز بن عبد السلام السلمى وهو تفقه على الامام فخر الدين أبى منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقى وهو تفقه على القطب أبى المعالى مسعود بن محمد بن مسعود النيسابورى ح وتفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبى الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقى وهو تفقه على كل من الجمال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوى صاحب المهمات والحافظ تقى الدين أبى الحسن على بن عبد الكافى السبكى شارح المنهاج وأبى الحسن على بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقى فالاسنوى والسبكى

تفقها على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرفعة تفقها على ظهير الدين جعفر بن يحيى التزمنتي وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسي هو والتزمنتي تفقها على أبي الحسن على بن هبة الله ابن بنت الجميزي وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري مدرس التاج والوجوه السبع هو وابن بنت الجميزي تفقها على محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن العطار شيخ العراقي فتفقه على محرر المذهب الامام محيي الدين يحيى بن شرف النواوي وهو تفقه على الجمال أبي الحسن سلار بن الحسن الاربلي وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي وهو تفقه على محرر المذهب الامام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي واذا أطلق لفظ الشيخين فانما يعني هو والنووي هو والطوسي تفقها على الامام أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الشهيد شارح الوسيط وهو تفقه على الامام أبي المظفر أحمد بن محمد الخوافي وعلى الامام حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد ابن محمد الغزالي الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النووي أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن نوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسي وأبي حفص عمر بن أسعد بن أبي غالب الاربلي وهم مع التاج الفزاري أيضا تفقهوا على الامام أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزي الجزري وتفقه سلار أيضا على الامام أبي بكر الماهاني وهو على ابن البرزي وهو على أبي الحسن على بن محمد ابن على الهراسي الشهير بالكيا تفقه هو والخوافي والامام الغزالي على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك وهو على والده ركن الاسلام ابي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني وهو على امام طريقة خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريقة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو وابن بنت الجميزي تفقها أيضا على أبي سعد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن على بن أبي عصرون الموصلي وهو تفقه على القاضي أبي على الحسن الفارقي وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن على الفيروزابادي الشهير بالشيرازي ح وتفقه ابن بنت الجميزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على فخر الاسلام الشاشي وهو والفارقي أيضا تفقها على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة هو وأبو اسحق الشيرازي تفقها على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري وتفقه صاحب العدة أيضا على القاضي ابي على الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة الخراسانية (تنبيه) قال النووي في التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضي في كتب متأخري الخراسانيين كالنهاية والتتمة والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب التعليقة ومتى أطلق القاضي في كتب متوسطي العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومتى أطلق في كتب الاصول لاصحابنا فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في الفروع ومتى أطلق في كتب المعرفة أو في كتب أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضي الجبائي اه وتفقه القاضي أبو الطيب على الامام أبي الحسن محمد بن على بن سهل الماسرجسي ح وتفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي مجلي بن جميع صاحب الذخائر وهو على سلطان المقدسي وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد وهو على الشيخ أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفرايني وهو تفقه على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركي هو والماسرجسي وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالباز

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذى تلطف بعباده فتعبدهم بالنظافة وافاض على قلوبهم تزكية لسرائرهم أنواره وألطافه

الاشهب وهو على الامام أبى القاسم عثمان بن سعيد الانماطى ح وتفقه والد امام الحرمين أيضا على الامام أبى الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكى العجلى وهو على أبيه أبى سهل محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبى بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمى النيسابورى هو والانماطى تفقها على الامامين الكبير بن أبى محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادى وأبى ابراهيم اسمعيل بن يحيى المزنى وحيث أطلق فى كتب المذهب الربيع فالمراد به المرادى واذا أرادوا الجيزى قيدوه وليس للجيزى ذكر فى كتب المذهب الا فى موضع واحد فى كتاب المهذب فى دباغ جلد الميتة وفى شهادات الروضة وهما تفقها على امام الائمة وسراج هذه الامة أبى عبد الله محمد بن ادريس الشافعى امام المذهب رضى الله عنه وعمن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالى ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى مفتى مكة وامام أهلها فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبى عبد الرحمن الرأى ونافع مولى بن عمر وتفقه ربيعة على أنس بن مالك وتفقه نافع على مولاه عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمر وابن عباس وأما مسلم الزنجى تفقه على أبى الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبى جريج وهو على أبى محمد عطاء ابن أبى رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين على بن أبى طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمر وابن عباس ايضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين وخاتم النبيين وقائد الغر المحجلين أبى القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة رب العالمين صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار فى السياق لئلا يمل ناظره واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل واحد من المشاهير وذكرت أجلهم وأشهرهم ولو أردت الاستقصاء بذكر مجموع ماعندى فى أسانيدهم وغريب سياقاتهم لطال المطال وآل الامر الى الملال وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تتم ديباجة الكتاب ثم نشرع بعون الله تعالى فى حل كلام المصنف والله أسأل أن يمن على باتمامه واكماله بحسن نظامه بمنه وكرمه وانعامه وهو ولى الاحسان لا اله غيره ولا خير الا خيره وحسبنا الله ونعم الوكيل

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثى الابتداء والكلام على الجملتين طويل الذيل قد ألفت فيهما رسائل ووسائل ليس هذا المحل ذكره (الذى تلطف بعباده) أى ترفق بهم وهو من لطف الشئ ككرب لطافة وأصل اللطف الرفق (فتعبدهم بالنظافة) أى جعلهم ينقادون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا أمر تعبدى وهو من العبادة وهى فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ويقال تعبد الرجل اذا تنسك وتعبده دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والدنس وقد نظف ككرم فهو نظيف ويتعدى بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمره لهم بانقيادهم له بالانقاذ من سائر الاوساخ والادران من غاية رفق الله تعالى بهم وكمال لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بتنقية الظاهر كذلك تطلق على تنقية الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أى أجرى وأسال من الفيض وهو سيلان الماء وبه سمى نهر مصر بالفيض وفاض كل سائل جرى وفاض الخبر كثر وفاض وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنا متعد (على قلوبهم) أى قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبدهم بالطهارة والنظافة فى كل عمل (تزكية) اى صلاحا أو تنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهى خاطر النفس وما تسره أى تكتمه (أنواره وألطافه) المراد بالانوار هنا هى الواردات الالهية التى تطرد الكون عن القلب والالطاف جمع اللطف والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخرة أى انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

الخفية على قلوبهم لتصفو أسرارهم وتنمو سرائرهم و يكمل لهم التطهير المعنوى بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أى هيأ (لظواهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر هو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرا لها) أى لاجل تطهيرها من الادران والاوساخ (الماء المخصوص بالرقة واللطافة) والرقة كالدقة لكن الدقة تقال اعتبارا بمراعاة جوانب الشئ والرقة اعتبارا بعمقه فتى كانت فى جسم يضادها الصفاقة و يقال ماء رقيق اذا كان جاريا سيالا واللطافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أشباح الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا فى سائر نسخ الكتاب لاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم فى أول كتاب العلم و يوجد فى بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أى المستوعب (بنور الهدى) أى بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم وأكنافه) الاطراف والاكناف جمع طرف وكنف بالتحريك فيهما أى الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أى نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيأ الا وحصله وفيه اشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الاقربون والطيب راجع الى ذواتهم والطهارة الى صفاتهم أى الطيبين الذوات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا اكتفاء بالآل لان فى آله من له صحبة وفى أصحابه من له قرابة (صلاة تحمينا) من الحماية أى تحرسنا وتحفظنا (بركتها يوم المخافة) هو يوم القيامة سمى لما فيه من الخوف الشديد والمعنى تحمينا بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان فى ان المصلى عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنتصب جنة) بالضم أى سترا (بيننا وبين كل آفة) أى كل مصيبة وشدة وقد ظهر للمتأمل مما سلف ان المصنف ضمن خطبته الاشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة واعداد والظواهر والماء بوصفيه والاطراف والطاهرين ونصب الجنة التى يستعملها المستنجى رعاية لبراعة الاستهلال وعند التأمل يظهر فى كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرت (أما بعد فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه فى كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم قال العراقى أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث على قال الترمذى هذا أصح شئ فى الباب وأحسن اهـ قلت وكذلك رواه أحمد فى مسنده وأخرج أحمد أيضا والبيهقى من حديث جابر بلفظ مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الصلاة الطهور وقال النووى فى التهذيب الطهور بالفتح ما يتطهر به و بالضم اسم الفعل هذه هى اللغة المشهورة وفى أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة وحكى صاحب مطالع الانوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اهـ وقال ابن الاثير فى تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم التطهر و بالفتح الماء الذى يتطهر به وقال سيبويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معا قال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بهما التطهر والماء الطهور بالفتح هو الذى يرفع الحدث و يزيل النجس لان فعولا من أبنية المبالغة فكأنه تناهى فى الطهارة (وقال الله تعالى) فى كتابه العزيز فى حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الانصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسيأتى الكلام عليه قريبا وطهر وطهر واطهر وتطهر بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان) قال العراقى أخرجه الترمذى من حديث رجل من بنى سليم وقال حسن ورواه مسلم من حديث أبى مالك الاشعرى بلفظ شطر اهـ قلت وحديث ابى مالك الاشعرى رواه أيضا أحمد والترمذى ولفظهم الطهور شطر الايمان والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن

واعد لظواهرهم تطهيرا لها الماء المخصوص بالرقة واللطافة وصلى الله على النبى محمد المستغرق بنور الهدى أطراف العالم واكنافه وعلى آله الطيبين الطاهرين صلاة تحمينا بركاتها يوم المخافة وتنتصب جنة بيننا وبين كل آفة اما (بعد) فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور وقال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين وقال النبى صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان

أو تملأ ما بين السماء والارض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها وأخرج اللالكائي في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم أخبرنا اسمعيل بن محمد حدثنا أحمد بن منصور حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفيان عن أبي اسحق عن أبي ليلى الكندي عن حجر بن عدي ورأى ابن أخ له خرج من الخلاء فقال ناولني تلك الصحيفة من الكوة فقرأها فقال حدثنا علي بن أبي طالب الطهور نصف الايمان قلت هكذا أورده ولم يصرح برفعه وانما أورده مستدلا على قبول الايمان الزيادة والنقص والتبعيض (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) قال صاحب القاموس في كتاب البصائر الطهارة ضربان جسمانية ونفسانية وحمل عليهما أكثر الآيات اهـ والحرج الكلفة والمشقة ويحتمل قوله تعالى ليطهركم أي ليهديكم كما في قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم أي ان يهديهم ومن الآيات التي فيها تطهير النفس قوله تعالى أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود قال الزجاج معناه طهراه من تعليق الاصنام عليه وقال غيره المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيه المذكورة في قوله هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين وقال الازهري طهرا بيتي من المعاصي والافعال المحرمة وقوله تعالى يتلو صحفا مطهرة أي من الادناس والباطل وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين يعني به تطهير النفس وقوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا أي منزهك أن تفعل بفعلهم وقيل في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون يعني به تطهير النفس أي لا يبلغ حقائق معرفته الا من طهر نفسه من درن الفساد والجهالات والمخالفات (فتفطن ذوو البصائر) أي تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين (بهذه الظواهر) من الآيات والاخبار (ان أهم الامور) هو (تطهير السرائر) أي البواطن من درن المخالفات ورين الشهوات (اذ يبعد) كل البعد (أن يكون) المعنى (المراد بقوله) صلى الله عليه وسلم وفي نسخة من قوله (الطهور نصف الايمان) من حديث على أوشطر الايمان كما هو في رواية مسلم هو (عمارة الظاهر) من جسد الانسان (بالتنظيف) والانقاء (بافاضة الماء) الكثير وصبه (وتخريب الباطن) أي تركه خرابا بلا عمارة (وابقائه مشحونا) مملوأ (بالاخباث والاقذار) الاخباث جمع خبث محركة النجس والاقذار جمع قذر محركة الوسخ وقد تطلق الاقذار والاخباث بمعنى (هيهات هيهات) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أي بعد ذلك كيف يكون كذلك (والطهارة لها أربع مراتب) وهي لغة النظافة حسية أومعنوية وشرعا صفة حكمية توجب أي تصحح لموصوفها صحة الصلاة به أوفيه أومعه وعرفت أيضا بأنها صفة حكمية توجب لمن قامت به رفع حدث أو ازالة خبث أواستباحة كل مفتقر الى طهر في البدلية وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظرا الى الاستعمال اللغوي (الاولى تطهير الظاهر) أي الاعضاء الظاهرة (عن الاحداث) برفعها (والاخباث) بازالتها (والفضلات) بالتحريك جمع فضلة بفتح فسكون هي ما تنفصل عن الانسان بالتقليم والحلق والاستحداد والتنور والاختتان وهي طهارة عامة المسلمين (المرتبة الثانية تطهير الجوارح) وهي الاعضاء الخارجة تشبيها لها بجوارح الطير لانها تجترح أي تكتسب ويقال لها الكواسب أيضا (عن الجرائم والآثام) الجرائم جمع جريمة وهي اكتساب الاثم وقال الراغب أصل الجرم القطع يقال جرم الثمر عن الشجر اذا قطعه ثم استعير ذلك لكل اكتساب مكروه ولا يكاد يقال في عامة كلامهم للكسب المحمود والآثام جمع اثم وهي الافعال المبطئة عن الثواب وقال الراغب الاثم أعم من العدوان وهي طهارة خواص المسلمين (المرتبة الثالثة تطهير القلب عن الاخلاق المذمومة) التي ذمها الشارع كالبخل والكبر والعجب والتصنع وكفر النعمة والبطر والغل والغش وغيرها مما سيأتي ذكرها المصنف (والرذائل) أي الخصال الرذيلة أي الرديئة (الممقوتة) أي المبغوضة عند الله تعالى والمقت أشد الغضب وهي طهارة خواص المؤمنين من العباد

قال الله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم فتفطن ذوو البصائر بهذه الظواهر ان اهم الامور تطهير السرائر اذ يبعد ان يكون المراد بقوله صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان عمارة الظاهر بالتنظيف بافاضة الماء وتخريب الباطن وابقائه مشحونا بالاخباث والاقذار هيهات هيهات والطهارة لها أربع مراتب (المرتبة الاولى) تطهير الظاهر عن الاحداث وعن الاخباث والفضلات (المرتبة الثانية) تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام (المرتبة الثالثة) تطهير القلب عن الاخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة

الصالحين (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر لغير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائما في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصديقين) ومقام الصديقية تحت مقام النبوة ويدل لذلك قوله تعالى من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحي المسلمين وهي أول درجة الولاية والثانية لصالحي المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة الانبياء والصديقين على طريقة التدلي ولا يظن الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيهات لا يصل السالك الى أول درجة الولاية الا بعد قطع مفاوز ومهالك ومنهم من يموت وهو في أول الطريق ولكن العناية الالهية اذا ساعفت فقل فيها ماشئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة (نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى) تأنيث الاقصى وهي التي ما بعدها غاية (في عمل السر) الذي هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر لبه فلا يرى الا هو ولا يسمع الا هو والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى فتبارك ذو الجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة تقرب من الجلال (ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم يرتحل ماسوى الله عز وجل عنه) ومتى انكشفت سبحات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحترقت (ولذلك قال الله تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أي اتركهم هذا الاسم لكمال دلالته على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشاف صفة الجلال والعظمة وسمى احتجابهم عن هذا المقام خوضا فقال في خوضهم يلعبون (لانهما) أي معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب) مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له الا وجهة واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذي هو تطهيره عن الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة) التي أثنى الله عليها في كتابه من الحمد والرضا والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سيأتي بيانها للمصنف (والعقائد المشروعة) أي الثابتة بالشرع الملقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على مثلها مما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات الكشفية (ولن يتصف بها) أي بتلك الاخلاق والعقائد (مالم ينظف) ويتطهر (من نقائضها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق الحق وأهله (والرذائل المذمومة فتطهيره) الذي هو التخلي بعد التحلي (أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني) فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شطر الايمان) الذي أخرجه مسلم وغيره (بهذا المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلوله فيه وهو لحظ غريب (وكذلك) الكلام في (تطهير الجوارح عن المناهي) والكف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني (وعمارتها بالطاعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثاني) فالاول الذي جعل شطرا أولا بمنزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للمرتبة الاولى غاية لظهوره فان تطهير الظاهر شطر وعمارته بالعبادات المفروضة شطر ولا يتم اداؤها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطا في الثاني (وهذه مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان التخلية نصف الايمان والتحلية نصف الايقان وبهما كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبقة) عليا وطبقة سفلى وطبقة وسطى (ولن ينال العبد)

(المرتبة الرابعة) تطهير السر عما سوى الله تعالى وهي طهارة الانبياء صلوات الله عليهم والصديقين والطهارة في كل رتبة نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته ولن تحل معرفة الله تعالى بالحقيقة في السر مالم يرتحل ماسوى الله تعالى عنه ولذلك قال الله عز وجل قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون لانهما لا يجتمعان في قلب وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وأما عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة والعقائد المشروعة ولن يتصف بها مالم ينظف عن نقائضها من العقائد الفاسدة والرذائل الممقوتة فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني فكان الطهور شطر الايمان بهذا المعنى وكذلك تطهير الجوارح عن المناهي أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الاول وعمارتها بالطاعات الشطر الثاني فهذه مقامات الايمان ولكل مقام طبقة ولن ينال العبد

السالك فى طريقه (الطبقة العاليـة) منهما (الأأن يجاوز) بهمته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقرفيهاريثما يتمكن من الانصباغ بها وتجرى عليه أحكامها ولن ينالها الا أن يجاوز (الطبقة السافلة) بعد التمكن فيهاوجريان أحكامهاعليه (فلايصل الى) مقام (طهارة السرعن الصفات المذمومة) والتخلية عنها ثم (عمارته بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالمحمود) على قدر المجهود (ولن يصل الى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهى) الفاجرة (وعمارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعود (وكلما عز المطاب) وفى نسخة المطلوب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثرت عقباته) على الراحلين (والعقبة) محركة هى الثنية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلاتظنن) أيها السالك فى طريق الحق بالرقى (ان هذا الامر) الذى ذكرته لك (يدرك بالانى) أى بمنى النفس وتشوّقها (وينال) وصوله (بالهوينا) أى بالسهولة كلا والله* كيف الوصول الى سعاد ودونها* قلل الجبال ودونهن حتوف (قال الله تعالى ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب الآية) ولكن اذا وفق الله السالك بخدمة مرشد محق كامل وصادفته العناية نقله من مقام الى مقام بادنى المام فعليك باستصحاب اخوان الصدق والصفا لترقى مراتب الكمال وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عميت بصيرته) أى عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتمييزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة) وهى الاولى (التى هى كالقشر الاخير الظاهر) للعيان (بالاضافة) أى النسبة (الى اللب) الذى هو داخل الداخل وهو (المطلوب) الاعظم (فصار يمعن فيه و يستقصى فى مجاريه) أمعن فى الطلب اذا بالغ فى الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (و يستوعب جميع أوقاته) أى يستغرقها (فى الاستنجاء) بالماء والتشديد فيه حتى ان أحدهم لايكتفى بالماء بل يعد انفسه خرقا يتبعها مواضع الغائط مسحا و يبالغ فيه ومنهم من يدخل أصابعه فى حلقة الدبر يزعم انه كمال النظافة ومنهم من يمعن فى لاستبراء حتى ان بعضهم يدخل قطعا صغارا من المدر فى رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة ولهم فى الاستنجاء تنطعات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يمعن فى (غسل الثياب) و يشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره و يعد غسالتها نجسة وان كانت الثياب طاهرة بل ربما لايوجد فيها الابعض العرق و يسمى الماء الاخير الذى تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضا من الوسواس (و) يمعن أيضا فى (تنظيف الظاهر) من الجسد دلكا ومعكا (و) يمعن أيضا فى (طلب المياه الجارية الكثيرة) الغزيرة للاغتسال وغسل الثياب (ظنا منه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتخبل العقل) وفى بعض النسخ وخبل العقل أى فساده (ان الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هى هذه) التى ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس الا (وجهلا) منه (بسيرة الاولين) من السلف الصالحين أى طريقتهم (واستغراقهم) أى السلف (جميع الهم) أى العزم والقصد (والوكد) بفتحتين أى التأكيد (فى تطهير القلوب) والبواطن عن اقذار المعاصى وأوساخ المخالفات (وتساهلهم) كثيرا (فى أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم فى كتاب الحلية والقوت (حتى ان عمر) بن الخطاب (رضى الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضأ بماء) حميم (فى جرة نصرانيـة) هكذا جاء فى رواية كريمة المروزية فى صحيح البخارى بلفظ وتوضأ عمر بالحميم من بيت نصرانية والحميم الماء المسخن والصحيح انهما أثران مستقلان الاول توضأ عمر بالحميم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما باسناد صحيح وأما الثانى فأخرجه الشافعى فى مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه ان عمر رضى الله عنه توضأ من ماء نصرانية فى جرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زيد بن أسلم فقد رواه البيهقى فى السنن من

الطبقة العالية الا ان يجاوز الطبقة السافلة فلا يصل الى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة مالم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ولن يصل الى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهى وعمارتها بالطاعات وكلما عز المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته فلا تظن أن هذا الامر يدرك بالمنى وينال بالهوينا نعم من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة التى هى كالقشرة الاخيرة الظاهرة بالاضافة الى اللب المطلوب فصار يمعن فيها و يستقصى فى مجاريها ويستوعب جميع أوقاته فى الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظنا منه بحكم الوسوسة وتخبل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هى هذه فقط وجهالة بسيرة الاولين واستغراقهم جميع الهم والفكر فى تطهير القلب وتساهلهم فى أمر الظاهر حتى ان عمر رضى الله عنه مع علو منصبه توضأ من ماء فى جرة نصرانية

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثونا عن زيد بن أسلم ولم أسمعه عن أبيه قال لما كنا بالشام أتيت عمر بماء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فما رأيت ماء عذب ولا ماء سماء أطيب منه قال قلت من بيت هذه العجوز النصرانية فلما توضأ أتاها فقال أيتها العجوز أسلمي تسلمي فذكره مطولا وقد دل وضوء عمر رضي الله عنه من جرة النصرانية على تساهله في الامور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سؤر النصرانية لانه طاهر خلافا لاحمد واسحق وأهل الظاهر واختلف قول مالك ففي المدونة لا يتوضأ بسؤر النصراني ولا بما أدخل يده فيه وفي العتبية أجازه مرة وكرهه أخرى (وحتى انهم) أي السلف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم محركة الودك من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيبها (بل كانوا يمسحون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأخمص أقدامهم) أي بواطنها وقد خمصت القدم خمصا من باب تعب ارتفعت عن الارض فلم تمسها فالرجل أخمص القدم والجمع خمص كأحمر وحمر لانه صفة فان جمعت القدم نفسها قلت الاخامص (وعدوا) غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثة) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والاشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلان (ولقد كانوا يصلون على الارض) من غير حاجز (في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مفروشا بالحصباء والرمل وأول من فرش المساجد بالحصر الحجاج فأنكروا عليه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كفيفا فدخلت شوكة الحصير في عينه عند السجود فلعن الحجاج (ويمشون) غالبا (حفاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حاجزا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعده (كان) يعد (من أكابرهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعونها ماء وقد ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة فلما قضى صلى الله عليه وسلم اتبعه بهن أي ألحق المحل بالاحجار وكنى به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه الآثار كلها دالة على انهم كانوا يقتصرون في غالب الاوقات على الاحجار ولا سبيل لمن تمسك بها على كراهة الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في صحيحه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج لحاجته أجيء أنا وغلام معنا اداوة من ماء يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس فخرج علينا وقد استنجى بالماء وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير فأتاه جرير باداوة من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا مس ماء فما ذكره المصنف من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد انهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي اليها جماعة من فقراء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كنا نأكل الشواء) أي اللحم المشوي (فتقام الصلاة فندخل أصابعنا في الحصباء) أي الحصيات الصغار التي في المسجد (ثم نفركها بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيرة الاحرام قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اهـ قلت وهو في كتاب أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله تعالى في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر واختط بها قال حدثنا سعد بن

وحتى انهم ما كانوا يغسلون اليد من الدسومات والاطعمة بل كانوا يمسحون أصابعهم باخمص أقدامهم وعدوا الاشنان من البدع المحدثة ولقد كانوا يصلون على الارض في المساجد ويمشون حفاة في الطرقات ومن كان لا يجعل بينه وبين الارض حاجزا في مضجعه كان من أكابرهم وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء وقال أبو هريرة وغيره من أهل الصفة كنا نأكل الشواء فتقام الصلاة فندخل أصابعنا في الحصى ثم نفركها بالتراب ونكبر

وقال عمر رضي الله عنه ما كنا نعرف الاشنان في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا اذا أكلنا الغمر مسحنا بها ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع المناخل والاشنان والموائد والشبع

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قد مسته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة فمسحنا أيدينا بالحصباء ثم قمنا نصلي ولم نتوضأ وقال أيضا حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عمي عبد الله بن وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصباء ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ وقال أيضا وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد الملك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي فسمعته يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار قال وما مست النار قال اللحم المنضوج يأكله الناس فقال لقد رأيتني وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فمر بلال فناداه بالصلاة فخرجنا فمررنا برجل وبرمته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطابت برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر اليه اهـ وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضؤا كذا هو في رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزا ولحما فصلوا ولم يتوضؤا وكذا رواه الترمذي فان حمل الوضوء على غسل الايادي يكون نصا في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاشنان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا اذا أكلنا الغمر مسحنا بها) قال العراقي لم أجده من حديث عمر ولابن ماجه نحوه مختصرا من حديث جابر اهـ وقد تقدم التعريف بالاشنان والمناديل جمع منديل بالكسر مشتق من ندلت الشئ اذا جذبته أو أخرجته ونقلته وهو مذكر قاله ابن الانباري وجماعة وتمندل به وتندل تمسح وانكر الكسائي الميم والغمر بالفتح الدسم (ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاشنان والموائد والشبع) ونص القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشبع والاشنان وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخزف ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر قال الجنيد قال سري اجهد لا تستعمل من آنية بيتك الا جنسك يعني من الطين ويقال لا حساب عليه اهـ والمناخل جمع منخل بضم الميم ما ينخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم التعريف به والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس ميدا أعطاهم فاعلة بمعنى مفعولة لان المالك مادها للناس أي أعطاهم اياها وقيل من ماد ميدا اذا تحرك فهي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان بالكسر والضم والاخوان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان معرب ثم ان الاكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفهين احترازا عن خفض رؤسهم فالاكل عليه بدعة لكنها جائزة وقد روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما ان أنسا قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله انه لم يأكل على خوان وفي بعض الاحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل وحينئذ فلا اشكال أصلا نقله ابن حجر المكي في شرح الشمائل قلت وعلى هذا قول المصنف تبعا لصاحب القوت ان الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الاكل عليها فهذا هو المبتدع لان الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الاحيان وأما المناخل فانها جعلت لنخل الدقيق

وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأصحابه كانوا يأكلون خبز الشعير مع ما في دقيقه من النخالة وغيرها وفي هذا ترك للتكلف والاعتناء بشأن الطعام فانه لا يعتني به الا أهل الحماقة والغفلة والبطالة وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم منخلا من حين ابتعثه الله حتى قبضه قال ابن حجر المكي قال بعض المحققين أظنه احترز عما قبل البعثة لكونه صلى الله عليه وسلم كان يسافر في تلك المدة الى الشام تاجرا وكانت الشام اذ ذاك مع الروم والخبز النقي عندهم كثير وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه ولا ريب انه رأى ذلك عندهم وأما بعد البعثة فلم يكن الا بمكة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفتحها ولا طالت اقامته بها اه والشبع بكسر ففتح الامتلاء الحاصل من الطعام يقال شبع شبعا والشبع بكسر فسكون اسم لما يشبع به من خبز ولحم وعده من جملة البدع لكونه من أوصاف المترفهين والسلف الصالح لم يكونوا يأكلون الا عند الاضطرار واذا أكلوا لم يشبعوا وفي القوت وكان أبو محمد سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الاربع الخصال وبها صار الابدال ابدالا اخماص البطون والصمت واعتزال الخلق وسهر الليل ثم قال وفي الشبع قسوة القلب وظلمته وفي ذلك قوة صفات النفس وانتشار حظوظها وفي قوتها ونشطها ضعف الايمان وخمود أنواره وفي ضعف النفس وخمود طبعها قوة الايمان واتساع شعاع أنوار اليقين وفي ذلك قرب العبد من القريب ومجالسة الحبيب وفي الشبع مفتاح الرغبة في الدنيا وقال بعض الصحابة رضي الله عنهم أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشبع ان القوم لما شبعت بطونهم جمحت بهم شهواتهم وروى عن عائشة رضي الله عنها قالت كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوعون من غير عوز أي يختارون لذلك وقال ابن عمر ما شبعت منذ قتل عثمان رضي الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اه (فكانت عنايتهم بنظافة الباطن) أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في المأكل والملبس والمشرب وغيرها (حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل) والنعل ما وقيت به القدم عن الارض وفي حكمه الخف والمداس وسبب أفضلية الصلاة في النعال لانها أقرب الى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه (اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل) عليه السلام (ان بهما نجاسة) أي بأحدهما وفي نسخة نعله في صلاته وفي نسخة اذ اخبره جبريل أن عليه نجاسة (وخلع الناس نعالهم) وهم في الصلاة (قال صلى الله عليه وسلم) لما رأى ذلك منهم (لم خلعتم نعالكم) كالمنكر عليهم في فعلهم ذلك قال العراقي أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اه قلت وابن حبان وأبو يعلى واسحق مختصرا كما أشار اليه الحافظ والمعنى انه صلى الله عليه وسلم نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئناف ولا اعادة وعلم من هذا انهم كانوا يصلون في نعالهم وفي الحواشي الخبازية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام ما لكم خلعتم نعالكم قالوا رأيناك خلعت نعليك فخلعنا نعالنا فقال عليه السلام أتاني جبريل فاخبرني ان بهما أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فان رأى بهما أذى فليمسحهما فان الارض لهما طهور وفي رواية ثم ليصل قلت وهذه الجملة أخرجها أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة بمعناها وأخرج منها رواية أبي داود اذا وطئ أحدكم بنعله الاذى فان التراب لها طهور (وقال) ابراهيم بن يزيد (النخعي) رحمه الله تعالى (في الذين يخلعون نعالهم) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة (وددت) أي أحببت (لو أن محتاجا جاء وأخذه) وفي بعض النسخ جاء اليها وأخذها قال ذلك (منكرا) عليهم (خلع النعال) ثم اذا خلع نعليه وقام الى الصلاة هل يضعهما بين يديه أو في موضع آخر الاول أحسن أو على يمينه أو شماله ما لم يؤذ رفيقا أو ما لم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذي رائحتها المصلين ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين وأما ما ورد في بعض الاخبار اذا ابتلت النعال فصلوا في الرحال فقال ابن الاثير المراد بالنعال هنا جمع نعل وهي الاكمة الصغيرة لا النعال التي تلبس وقد بينت ذلك في شرح القاموس (فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها (بل كانوا

فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في صلاته باخبار جبرائيل عليه السلام له ان بهما نجاسة وخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم خلعتم نعالكم وقال النخعي في الذين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء اليها فأخذها منكرا لخلع النعال فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور بل كانوا

يمشون فى طين الشوارع حفاة ويجلسون عليها ويصلون فى المساجد على الارض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس
بالدواب وتبول عليه ولا
يحترزون من عرق الابل
والخيل مع كثرة تمرغها
فى النجاسات ولم ينقل قط
عن أحد منهم سؤال فى
دقائق النجاسات فهكذا
كان تساهلهم فيها وقد
انتهت النوبة الآن الى
طائفة يسمون الرعونة
نظافة فيقولون هى مبنى
الدين فأكثر أوقاتهم فى
تزيينهم الظواهر كفعل
الماشطة بعروسها والباطن
خراب مشحون بخبائث
الكبر والعجب والجهل
والرياء والنفاق ولا
يستنكرون ذلك ولا يتعجبون
منه ولو اقتصر مقتصر على
الاستنجاء بالحجر أو مشى
على الارض حافيا أو صلى
على الارض أو على بوارى
المسجد من غير سجادة
مفروشة أو مشى على الفرش
من غير غلاف للقدم من
أدم أو توضأ من آنية عجوز
أو رجل غير متقشف
أقاموا عليه القيامة وشددوا
عليه النكير ولقبوه
بالقذر وأخرجوه من
زمرتهم واستنكفوا عن
مؤاكلته ومخالطته فسموا
البذاذة التى هى من الايمان
قذارة والرعونة نظافة فانظر
كيف صار المنكر معروفا
والمعروف منكرا وكيف
اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقته وعلمه فان قلت أفتقول ان هذه العادات التى أحدثها الصوفية
فى هيآتهم ونظافتهم من المحظورات أو المنكرات فأقول حاش لله ان أطلق القول فيه من غير تفصيل

(يمشون فى طين الشوارع) جمع شارعة هى الطريق المسلوكة للناس عامة والدواب (حفاة) من غير نعل
(و يجلسون عليها) كذا فى النسخ أى على الشوارع والاولى تذكير الضمير ليعود على الطين وهذا أقرب
الى التواضع لكونهم خلقوا من التراب و يعودون اليه (و يصلون فى المساجد) المفروشة بالرمل والحصى
(على الارض) من غير حائل (و يأكلون من دقيق البر والشعير وهو) أى البر والشعير (يداس بالدواب)
أى بأرجلها لينفصل الحب من قشره (وتبول عليه) وتتغوط فما كانوا يسألون عن ذلك ولا يدققون (ولا
يحترزون من عرق الابل والخيل) وكذا الحمير والبغال يصيب ثوبهم عند ركوبهم اياها عاريا من غير حائل
(مع كثرة تمرغها فى النجاسات) والمواضع القذرة (ولم ينقل قط عن واحد منهم) الينا (سؤال فى دقائق
النجاسات) ولا استقصاء فيها (وهكذا كان) وفى بعض النسخ بل هكذا كان (تساهلهم فيها وقد انتهت
النوبة الآن) أى فى حدود الاربعمائة والتسعين (الى طائفة) أى جماعة (يسمون الرعونة نظافة)
والرعونة افراط الجهالة وأيضا الوقوف مع حظ النفس مقتضى طباعها (و يقولون هى مبنى الدين)
وعليها أسست أركانه (فأكثر أوقاتهم) على ما نرى (فى تزيينهم الظواهر) واصلاحها من ملبوس
ومأكول ومركوب (كفعل الماشطة) هى القينة (بعروسها و) الحال ان (الباطن) منهم (خراب)
يباب نعم هو (مشحون) أى مملوء (بخبائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق) وهى المهلكات
(ولا يستنكرون ذلك) من أنفسهم بل (ولا يتعجبون منه) وهو محل العجب (ولو) فرض انه (اقتصر
مقتصر على الاستنجاء بالحجر) فقط كما كان يفعله النبى صلى الله عليه وسلم تارة (أو مشى على الارض
حافيا) بلا نعل (أو صلى على الارض) بلا فرش شئ (أو) صلى (على بوارى المسجد) هى جمع بورياء وهى
الحصيرة فارسية (من غير سجادة) وهى الطنفسة والزربية والمفرش وقوله (مفروشة) أى على ذلك
الحصير (أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من ادم) أى جلد مدبوغ كما كانت الاوائل تفعل
ذلك (أو توضأ من آنية) نصرانية (عجوز) كما فعله عمر رضى الله عنه والتصريح بلفظ عجوز وقع فى السنن
للبيهقى من رواية زيد بن أسلم كما تقدم (أو) توضأ من آنية (رجل غير متقشف) أى غير متدين
(أقاموا عليه) وفى بعض النسخ فيه (القيامة) أى أهوالا مخيفة كأهوال القيامة (وشددوا عليه
النكير) وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر أى الوسخ (وأخرجوه من
زمرتهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن
مؤاكلته) على موائدهم (و) عن (مخالطته) فى مجالسهم (فسموا البذاذة) وهى رثاثة الهيئة (التى
هى من) جملة (الايمان) فيما أخرجه البخارى فى الادب ومسلم فى الصحيح والترمذى من حديث أبى
امامة الحارثى البذاذة من الايمان (قذارة و) سموا (الرعونة) التى هم فيها (نظافة فانظر) أيها
المتأمل فى تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفا والمعروف منكرا) انقلبت الاعيان فالله المستعان
(وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس تحقيقه) وفى نسخة حقيقته (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ووسمه
وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصرا فى بيان ما أحدثه الناس من البدع التى لم تكن فى زمانه صلى
الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضا فى الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق
الجنب ولبس الحائض ومن أبوال ما يؤكل لحمه وغسل يسير الدم ونحو ذلك وكان السلف يرخصون ذلك
اه (فان قلت أفتقول ان هذه العادات التى أحدثها) السادة (الصوفية فى هيآتهم ونظافتهم) فى
الملابس ومبالغتهم فى أمور العبادات باعداد أوان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من
المحظورات) المحرمات (والمنكرات فأقول) فى الجواب (حاش لله) و يقال حاش فلان بالجر و بالنصب
أيضا كلمة استثناء تمنع العامل من تناوله تقال عند التنزيه (ان أطلق القول فيه) مجملا (من غير تفصيل)

تميز الصحيح من السقيم (ولكن أقول هذه التكلفات) التي أحدثوها في أحوالهم (وهـذا التنظف
والتعمق (واعداد الاواني) أي تهيئتها (واحضار الآلات) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرحة البيضاء أو على
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المتقنع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عقد الترمذي في
الشمائل بابا فيما جاء في تقنع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكثر من
القناع وهي الخرقة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل التقنع أعم من ذلك ويؤيده
حديث اتيانه صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القائلة متقنعا بثوبه أي متغشيا به
فوق العمامة لا تحتها هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك التقنع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من
الوقوع يمينا وشمالا على ما لا يليق (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيآت وخلاصة القول
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهي من المباحات)
الشرعية (وقد تقترن بها أحوال) حسنة (ونيات) صالحة (تلحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح
القصد (وتارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعا (فلا يخفى) على المتأمل
(انه متصرف بها في ماله و بدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد) لا حرج عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)
وتبذير أما حينئذ فيحرم عليه لانه ورد النهي عن ذلك وذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان بذاذة
الهيئة ورثاثة الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فلهم في ذلك زي
معروف وصبغة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفاخرون بالزينة والملابس أظهروا لهم رثاثة
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسي ذلك المعنى فاتخذ
الغافلون رثاثة الهيئة حيلة على جلب الدنيا فانعكس الامر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعا للسلف وبالجملة
فأهل الله تعالى وخواصه لا يقصدون في هيآتهم الا وجه الله حسبما تتعلق به المصالح الشرعية مما ألقي في
روعهم من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها اه (وأما تصييرها منكرا) أي جعلها في
حد المنكرات (فبأن يجعل ذلك أصل الدين) ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بني الدين
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة (حتى ينكر به على من تساهل
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصيره منكرا (أن يكون القصد
به) أي بمجموع تلك الهيآت (تزيين الظاهر للخلق) ليحبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)
الفعل (هو الرياء المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (فيصير منكرا بهذين الاعتبارين) وقد
يفضي ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكرا لا محالة (اما كونه معروفا فبأن يكون القصد فيه
الخير دون التزين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر
نعمته على عبده أي لانبائه عن كمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)
فانه مما يدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الائمة في
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه اللحوق مع الجماعة
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاشتغال به (أو عن علم) وفي بعض
النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدي لتأليف ما هو النافع (أو
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يقترن به شيء من ذلك) الذي ذكر
(فهو مباح) شرعي بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)
غالبا (الا للبطالين) عن الاوراد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لاشتغلوا) لا محالة
(بنوم) أو سعي فيما لا يحل شرعا (أو حديث فيما لا يعني) ولا يهتم به أو جمعية بمن لا يعني (فيصير شغلهم)

ولكني أقول ان هـذا
التنظف والتكلف واعداد
الاواني والآلات واستعمال
غلاف القدم والازار المقنع
به لدفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاسباب ان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يقترن بها أحوال
ونيات تلحقها تارة بالمعروفات
وتارة بالمنكرات فاما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف بها في
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها
ما يريد اذا لم يكن فيه
اضاعة واسراف وأما
مصيرها منكرا فبأن يجعل
ذلك أصل الدين ويفسر به
قوله صلى الله عليه وسلم بني
الدين على النظافة حتى ينكر
به على من يتساهل فيه تساهل
الاولين أو يكون القصد
به تزيين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الرياء المحذور فيصير
منكرا بهذين الاعتبارين
أما كونه معروفا فبأن يكون
القصد منه الخير دون التزين
وان لا ينكر على من ترك ذلك
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أوائل الاوقات ولا يشتغل به
عن عمل هو أفضل منه أو عن
علم أو غيره فاذا لم يقترن به
شيء من ذلك فهو مباح يمكن
ان يجعل قربة بالنية
ولكن لا يتيسر ذلك الا
للبطالين الذين لو لم يشتغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشتغلوا بنوم أو حديث
فيما لا يعني فيصير شغلهم

به أولى لان الاشتغال بالطهارات يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به اذا لم يخرج الى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

أى هؤلاء البطالين (به أولى) وأفضل (لان التشاغل بالطهارات) والتفنن فيها (يجدد ذكر الله عز وجل) فى الجملة (و) أيضا يجدد (ذكر العبادات) فانه مامن طهارة الا و يراعى فيها شأن العبادة التى تقع بعدها كصلاة قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (اذا لم يخرج عن حد) الاعتدال والعرف (الى منكر) شرعى أو عرفى (أو اسراف) أو تبذير أو ترتب مفسدة (وأما أهل العلم) الذين يزاضون فى تحصيل العلم تعلما وتعليما و بذلا لاهله وتأليفا (و) أما أهل (العمل) فهم المشتغلون بالذكر والمراقبة والمحافظة على العبادات (فلا ينبغى أن يصرف من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة) اليه (والزيادة عليه فى حقهم منكر وتضييع العمر الذى هو أنفس الجواهر) وأغلاها (وأعزها فى حق من قدر على الانتفاع به) ومحافظة العمر عندهم كناية عن محافظة الاوقات بحفظ الانفاس عن خطور خيال السوى عليها وهو من أهم المهمات وأوكد الواجبات (ولا تعجب من ذلك فان حسنات الابرار سيآت المقربين) قال الحافظ السخاوى فى المقاصد هو من كلام ابى سعيد الخراز رواه ابن عساكر فى ترجمته مرفوعا (فلا ينبغى للبطال أن يترك النظافة) الظاهرية (و ينكر على) طائفة (المتصوفة) فى تجملهم فى هيآتهم بالمرقعات النفيسة (ويزعم انه) فى بذاذته ورثاثة أطماره (يتشبه بالصحابة) رضوان الله عليهم و بالسلف الماضين من التابعين وهذا بعيد جدا (اذ التشبه بهم فى أن لا يتفرغ له بما) وفى نسخة لما (هو أهم منه كما قيل لداود) بن نصير (الطائى) ابن سليمان المتوفى سنة ١٦٠ حين رآه رجل ولحيته منشعثة (لو سرحت لحيتك) وفى بعض النسخ لم لا تسرح لحيتك (قال) وفى نسخة فقال (انى اذا لفارغ) أى بطال (فلهذا لا أرى للعالم) المشتغل بعلمه تعلما وتعليما (ولا للعامل) بعلمه (أن يضيع وقته) النفيس (فى غسل الثياب) بنفسه (احترازا من أن يلبس الثياب المقصورة) التى قصرها القصار (توهما بالقصار تقصيره فى) قصرها و (الغسل) لها وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخى لم يكن يلبس من هذه الثياب التى تعمل من الصوف وتصبغ ألوانا وتجلب من الروم حتى يغسلها فى البحر ثلاث مرات توهما منه انها من شغل النصارى وان أياديهم متنجسة وان تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا وامثال ذلك وساوس ونزغات أجارنا الله منها وقد ذكر ابن حجر المكى فى شرح الشمائل ان من البدع المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا فى العصر الاول يصلون فى الفراء) أى الجلود (المدبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها و بأى شئ دبغها وهل خالطها النجاسة فى أيام دباغها أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المدبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفى نسخة بين المدبغة والمقصرة (فى الطهارة والنجاسة بل كانوا) انما (يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرهم فى استنباط الاحتمالات الدقيقة) والاوجه المختلفة (بل كانوا يتأملون فى دقائق) مسائل (الرياء والظلم) أى الشرك الخفى (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان) بن سعيد (الثورى) رحمه الله تعالى (لرفيق له كان يمشى معه) فى زقاق من أزقة الكوفة (فنظر الى باب دار مرفوع) البناء (معمور) بالناس (لا تفعل ذلك) أى لا تنظر الى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) على سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) فى عمارته ورفعته ونقشه وتحسينه (فالناظر اليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أى يهيئون (جمام الذهن) بكسر الجيم مايستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية فى حفظ الباطن والظاهر (لا فى احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أى من عامة الناس الذى ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حالة كونه (محتاطا) فى طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أى بالنسبة

والعمل فلا ينبغى ان يصرفوا من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة فالزيادة عليه منكر فى حقهم وتضييع العمر الذى هو انفس الجواهر واعزها فى حق من قدر على الانتفاع به ولا يتعجب من ذلك فان حسنات الابرار سيئات المقربين ولا ينبغى للبطال ان يترك النظافة و ينكر على المتصوفة ويزعم انه يتشبه بالصحابة اذ التشبه بهم فى أن لا يتفرغ الا لما هو اهم منه كما قيل لداود الطائى لم لا تسرح لحيتك قال انى اذا لفارغ فلهذا لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل ان يضيع وقته فى غسل الثياب احترازا من ان يلبس الثياب المقصورة وتوهما بالقصار تقصيرا فى الغسل فقد كانوا فى العصر الاول يصلون فى الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة فى الطهارة والنجاسة بل كانوا يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها ولا يدققون نظرهم فى استنباط الاحتمالات الدقيقة بل كانوا يتأملون فى دقائق الرياء والظلم حتى قال سفيان الثورى لرفيق له كان يمشى معه فنظر الى باب دار مرفوع معمور لا تفعل ذلك فان الناس لو لم ينظروا اليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالناظر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جمام الذهن لاستنباط مثل هذه الدقائق لا فى احتمالات النجاسة فلو وجد العالم عاميا يتعاطى له غسل الثياب محتاطا فهو أفضل فانه بالاضافة (الى

(الى التساهل خير وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح فى نفسه) لامؤاخذة عليه فيه شرعا (فيمتنع عليه المعاصى) والمناهى والملاهى (فى تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته فى المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وبهذا القصد وقع الفارق فى أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده فى حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز رحمهما الله تعالى اعلم ياعمر ان عون الله للعبد بقدر النية فمن ثبتت نيته تم عون الله ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية فى أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطعه بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله) لسلامته من الوقوع فيما لا يعنى (فيتوفر الخير من الجوانب) أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد رجيح (وليتفطن بهذا المثال) الذى أوردناه (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا فى الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضل عمل على آخر بوجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج فى أول المدخل ما يشفى به الغليل وتثلج به الصدور (فتدقيق الحساب فى حفظ لحظات العمر) وآنائه التى هى كل ذرة منها رخيصة بألف درة (بصرفها الى الافضل) فالافضل (أهم من التدقيق فى) متعلقات (أموال الدنيا بحذافيرها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا فى هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفى نسخة لا (نتكلم الا فى المرتبة الرابعة) وهى الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهى نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لانا فى الشطر الاول من الكتاب لانتعرض قصدا الا للظاهر) وهى الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها فى مجموع كتابه هذا لو تأمل الانسان فى سياقاته لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو النجس الحقيقى (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمى من الاصغر والاكبر ووقع للمصنف فى الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو فى كتب مذهبنا وعبارة الوجيز المطهر للحدث والخبث وقال الرافعى فى شرحه الخبث مرقوم فى النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء فى الحدث اجماعا لكنه فى الخبث مختلف فيه بيننا وبينهم اه وربما يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهانى فى شرح المحرر الحدث لفظ مشترك بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشمنى فى شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهيها بشرط الحدث أو الخبث وفى الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم اقامة الصلاة وهو الاصح وبالاول أخذ الامام السرخسى فى الاصل وفى المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهى التى تحصل بالقلم) كالاظفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموسى كشعر العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغيره) مما يجرى مجراه (القسم الاول فى طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمور ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهى النجاسات (والمزال به) كالماء مثلا فانه تزال به

الى التساهل خير وذلك العامى ينتفع بتعاطيه اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل المباح فى نفسه فيمتنع عليه المعاصى فى تلك الحال والنفس ان لم تشغل بشئ شغلت صاحبها واذا قصد به التقرب الى العالم صار ذلك عنده من أفضل القربات فوقت العالم أشرف من ان يصرفه الى مثله فيبقى محفوظا عليه وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله فيتوفر الخير عليه من الجوانب كلها وليتفطن بهذا المثل لنظائره من الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم البعض منها على البعض فتدقيق الحساب فى حفظ لحظات العمر بصرفها الى الافضل أهم من التدقيق فى أمور الدنيا بحذافيرها واذا عرفت هذه المقدمة واستبنت أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا فى هذا الكتاب لسنا نتكلم الا فى المرتبة الرابعة وهى نظافة الظاهر لانا فى الشطر الاول من الكتاب لانتعرض قصدا الا للظواهر فنقول طهارة الظاهر ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث وطهارة عن الحدث وطهارة عن فضلات البدن وهى التى تحصل بالقلم والاستحداد واستعمال النورة والختان وغيره

*(القسم الاول فى طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق بالمزال والمزال به

النجاسات (والازالة) أي بيان كيفيتها وقد ذكر المصنف مافي هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الاول في المزال) أي في بيان ما يزال ماهو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرها بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والاعيان) وهي ماله قيام بذاته بان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شئ آخر (جمادات) وهي التي لاروح فيها (وحيوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مماينفصل عنها بالجز والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبع فيه شيخه امام الحرمين حيث قسم الاعيان الى جماد وحيوان (اما الجمادات فطاهرة كلها) لانها مخلوقة لمنافع العباد وانما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الاصل من الجمادات (الا الخمر وكل مشتد مسكر) أي مايسكر من الانبذة اما الخمر فلوجهين أحدهما انها محرمة التناول لا للاحترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوما بنجاستها تأكيد للزجر والثاني ان الله تعالى سماها رجسا وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فانها ملحقة بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فان الخمر عنده هي التي من ماء العنب اذا غلى واشتد ووافقه الصاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الخمر بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لان الغليان بدايه الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافي عن الكدر وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحد واكفار المستحل وأحكامه انه حرام قليله وكثيره وقوله وكل مشتد مسكر أي فان حكمه حكم الخمر كالباذق والمنصف والمثلث والجمهوري والنبيذ فالباذق هو المطبوخ أدنى طبخة والمنصف ماذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فاذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالباذق وحرمة الخمر عينية ونجاستها غليظة لانها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فانها دون حرمة الخمر لانها اجتهادية ولا يكفر مستحلها وانما يضلل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى وذكر يحيى اليمني من الشافعية في البيان وجها ضعيفا أن النبيذ طاهر لاختلاف العلماء فيه بخلاف الخمر وفي شرح الوجيز ذكروا وجها في ان بواطن حبات العنقود مع استحالتها خمرا لايحكم بنجاستها تشبيها بما في باطن حيوان وهذا ينافي اطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي واعلم أن المصنف لا يريد بالجماد في هذا التقسيم مطلق مالاحياة فيه بل ومالم يكن حيوانا من قبل ولا جزأ من حيوان ولا خارجا منه والا لدخل في الجمادات الميتات وأجزاء الحيوانات وماينفصل عن باطن الحيوان وحينئذ لاينتظم أصل الاستثناء على الخمر والنبيذ فتأمل *(تنبيه)* قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضع يعني اذا ورد نص في نجاسة شئ ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص يؤثر في تخفيف نجاسته واذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة هذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال المخففة بول مايؤكل لحمه فان قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول يدل على نجاسته وحديث العرنيين يدل على طهارته وقال واذا اختلف العلماء في نجاسة شئ وطهارته تكون مخففة واذا اتفقوا على نجاسة شئ تكون مغلظة وفائدة الخلاف تظهر في الروث عند أبي حنيفة مغلظة لماروى انه صلى الله عليه وسلم ألقى الروث وقال انها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف فان مالكا رحمه الله تعالى يرى طهارته لعموم البلوى بخلاف بوله فانه نجس نجاسة مغلظة اذلاضرورة فيه فان الارض تنشفه وسيأتي الكلام عليه قريبا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الا ثلاثة أحدها (الكلب) لقوله عليه السلام انها ليست بنجسة يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولان سؤره نجس بدليل ورود الامر بالاراقة في خبر الولوغ ونجاسة السؤر تدل على نجاسة الفم واذا كان فمه نجسا كانت سائر أعضائه نجسة لان فمه أطيب من غيره ويقال انه أطيب الحيوان نكهة لكثرة مايلهث

(والازالة)
(الطرف الاول في المزال)
وهي النجاسة والاعيان ثلاثة جمادات وحيوانات واجزاء حيوانات أما الجمادات فطاهرة كلها الا الخمر وكل منتبذ مسكر والحيوانات طاهرة كلها الا الكلب

(و) الثاني

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ حالا من الكلب فهو أولى بان يكون نجسا من الكلب قاله الرافعي واستدل أئمتنا على نجاسته بقوله تعالى أو لحم خنزير فانه رجس والضمير للمضاف اليه لقربه فان قلت المضاف اليه غير المقصود فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلمته قلت عود الضمير الى المضاف اليه شائع من غير نكير نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد الى جميع ما ذكر من الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير أجيب بأنه أبعد من عوده الى اللحم وأما عين الكلب فانه ليس بنجس عند أبي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لانه ينتفع به حراسة واصطيادا قال الاكمل اختلفت الروايات في كون الكلب نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الائمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا أن عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب في قوله وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير وقال الرافعي في شرح الوجيز ان الكلب والخنزير طاهران عند مالك ويغسل من ولوغهما تعبدا (والثالث ما تولد منهما) أي من أحدهما أي الكلب والخنزير فانه نجس أيضا بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما و بين حيوان آخر (فاذا ماتت) أي الحيوانات (فكلها نجسة الا الآدمي) لكرامته (والسمك والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخل وفي كتب أصحابنا بدود الجبن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وتحريم ماليس بمحرم ومافيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمك والجراد قال صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الآدمي وفي نجاسته بالموت قولان أحدهما انه ينجس بالموت لانه حيوان طاهر في الحياة غير مأكول بعد الموت فيكون نجسا كغيره والثاني وهو الاصح انه لا ينجس لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته ولانه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة روى هذا الاستدلال عن ابن سريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهرا لما أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة أجابوا عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على أن الغرض منه تكريمه وازالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس بالموت ويطهر بالغسل وهو خلاف القولين جميعا اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما تستحيل اليه الاطعمة وكل ماليس له نفس) بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح القاموس (كالذباب والخنفساء) أما الذباب بالضم معروف وجمعه أذبة وذبان وأما الخنفساء ففعلاء من الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فيهما وتقع على الذكر والانثى وبعض العرب يقول في الذكر خنفس كجندب بالفتح ولا يمتنع الضم فانه القياس وبنو أسد يقولون خنفسة في الخنفساء كأنهم جعلوا الهاء عوضا من الالف والجمع خنافس كذا في المصباح (وغيرهما) كالنملة وجار قبان والبق والزنبور والعقرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزنابير قال الشارح وانما جمعها لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز اراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بعبارة حكمه لحكم ماليس له نفس سائلة اشعارا بينا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ماليس له نفس سائلة صرح بأنه لافرق بين ما يتولد من الطعام كدود الخل والتفاح وغيرهما و بين مالا يتولد منه كالذباب والخنفساء وقالوا ينجس الكل لكن لا ينجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا ينجس ماليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك انه يقول به في دود الطعام بطريق الاولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا ينجس الماء بوقوع شئ منها فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها لها نفس سائلة هل تنجس الماء اذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه ٧ أحدهما نعم لانها

والخنزير وما تولد منهما أو من أحدهما فاذا ماتت فكلها نجسة الا الآدمي والسمك والجراد ودود التفاح وفي معناه كل ما يستحيل من الاطعمة وكل ماليس له نفس سائلة كالذباب والخنفساء وغيرهما فلا ينجس الماء بوقوع شئ منها فيه

ميتة فتكون نجسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناء أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفضي المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام حارا فلو نجس الماء لما أمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت فيه ذبابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولان الاحتراز عنه مما يعسر وهذا الخلاف في غير ما نشؤه في الماء وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بلا خلاف فلو طرح فيه من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجسة في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لا لان هذه الحيوانات لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالته وتغيره وهذه الحيوانات لا دم فيها وما فيها من الرطوبة كرطوبة النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا تنجس في أصح القولين وهو الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني انه ينجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه ليس بموجب مطلقا غايته الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعا لهم عن عادتهم لانهم كانوا يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس لها نفس سائلة صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا التفات الى قول من قال ان علة النجاسة في الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وقال أصحابنا فيما ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا الا ما كان أحد قولي الشافعي كذا في شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تنبيها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يعم وقوعه كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير ففيه وجهان أصحهما الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لا قياسا على ما تغير بالسمك ورأيت بخط الامام النووي في حاشية شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لا نفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا تنجسه من غير تغير فوجهان مشهوران الاصح تنجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا غير مطهر كالمتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالمتغير بورق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما) بيان أي (ما يقطع منه وحكمه حكم الميت) لما روي عنه صلى الله عليه وسلم ما أبين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدي من حديث تميم الداري بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يبان من الحي النجاسة (و) يستثنى منه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الريش والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا الى حين أن المراد الى حين فنائها هذا فيما يبان بطريق الجز وفي النتف والتناثر وجهان والاصح الحاقهما بالجز ثم قال واعلم أن ظاهر قوله فكل ما أبين من حي فهو ميت الا الشعور المنتفع بها لا يمكن العمل به لا في طرف المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور المجزوزة والطهارة مخصوصة بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات فقسمان أحدهما ما يقطع منه وحكمه حكم الميت والشعر لا ينجس بالجز والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلانه يدخل فيه العضو المبان من السمك والآدمي والجراد ومشيمة الآدمي وهذه الاشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الآدمي فانه غير منتفع به حتى يدخل في المستثنى واذالم يتناوله الاستثناء بقي داخلا في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظاهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة الى التأويل ومما ينبغي أن يتنبه له معرفة أن تفصيل الشعور المبانة وتقسيمها الى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالابانة فان قلنا لاتنجس بالموت فلاتنجس أيضا بالابانة بحال والله أعلم (والعظم ينجس بالموت) لكونه مما تحله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لاينجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار الى القسم الاول بقوله (فكل ماليس مستحيلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وانما يرشح رشحا (فهو طاهر) ان كان من حيوان طاهر فان حكمه حكم الحيوان المترشح منه ان كان نجسا فنجس وان كان طاهرا فطاهر (كالدمع والعرق واللعاب والمخاط) أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البرد والعرق ما يتحلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد واللعاب ما يسيل من فم الانسان يقظة ونوما من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والمخاط ما يسيل من الانف وهو جامد فان كان رقيقا فهو ذنين واستدلوا على طهارة العرق بانه صلى الله عليه وسلم ركب فرسا عريا لابي طلحة فركضه ولم يتحرز عن العرق قال الرافعي والتعرض للترشح انما وقع لان الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لأنه من خواصه أو ان الطهارة منوطة به ألا ترى أن الدم والصديد قد يترشحان من القروح والنفاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستحيل فيه لايلزم من ظاهره أن لايكون مستحيلا أصلا لجواز أن يكون مستحيلا لافي مقر فان كان الدمع وسائر مايقع في هذا القسم لايستحيل أصلا فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وان كان يستحيل لافي مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لابطلق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف الى القسم الثاني بقوله (وماله مقر وهو مستحيل) أي مايستحيل ويجتمع في الباطن ثم يخرج قال الرافعي والمعنى وما استحال في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعذرة كذا في الوجيز وهذه الاشياء نجسة من الآدمي ومن سائر الحيوانات المأكول منها وغير المأكول أما في غير المأكول فبالاجماع وأما في المأكول فبالقياس عليه لانها متغيرة مستحيلة وذهب مالك وأحمد الى طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه وبه قال أبو سعيد الاصطخري من أصحابنا واختاره القاضي الروياني وتمسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الترمذي لا لما روى أن أم أيمن شربت بوله فقال اذا لايلج النار بطنك ولم ينكر عليها ويروى شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابي طيبة لاتعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرح بهجة الحاوي ان شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الجزم بالطهارة وعن القاضي حسين تصحيحها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا به الفتوى اهـ وقال معظم الاصحاب نعم قياسا على غيره وحملوا الاخبار على التداوي ثم قال الرافعي وفي خرء السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما النجاسة قياسا على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور الا الدجاجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة واطباق الناس على أكل المملحة منها على ما في بطونها وكذلك في خرء ماليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لا لان الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لمشابهة صورته بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لايحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافعي وعبارة الوجيز كالدم والبول والعذرة الامن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافعي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم ينجس بالموت الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه فكل ماليس مستحيلا ولاله مقر فهو طاهر كالدمع والعرق واللعاب والمخاط وماله مقر وهو مستحيل فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وانما المعروف في بوله ودمه
(تنبيه) في شرح النقاية بول الفرس و بول ما يؤكل منجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول ما يؤكل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول
ما يؤكل للتداوي وغيره وعند أبي يوسف للتداوي فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطلقا قال ومن المنجس
الخفيف خرء طير لا يؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلى هذا رواية أبي جعفر الهندواني وهو الصحيح وأما
على رواية الكرخي وعند محمد مغلظ وعندهما طاهر وفي الهداية تبعا لفخر الاسلام في الجامع الصغير ان
أبا يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلف ان أبا يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي
ومع محمد على رواية الهندواني وأما خرء الطير الذي يؤكل فطاهر لان في التوقي عنه حرجا الا الدجاج
والبط الاصلي فانه غليظ لان التوقي عنه لا حرج فيه كباقي ما خرج من المخرجين وهو خرء الفرس وخرء
ما يؤكل و بول ما لا يؤكل وخرؤه و بول الآدمي وخرؤه وفي المحيط و بول الخفاش وخرؤه ليس بشيء لتعذر
الاحتراز منه وفي روضة الناطفي دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس
وفي الفتاوى الكبرى للخاصي الدم الذي يخرج من الكبد ان لم يكن من غيره بل كان متمكن فيه فهو
طاهر قال الشمني وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مرارة
الشاة كالدم يعني مغلظة وقيل كبولها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها وعن أبي يوسف يعفى
عن الدم الباقي في العروق واللحم في الاكل دون الثياب ووجه ذلك انه تعم به البلوى في الاكل دون
الثياب اه وعبارة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الانسان وهو موجب للتطهير فنجاسته غليظة
كالغائط والبول والدم والصديد والقيء ولا خلاف فيه وكذلك الروث والاخثاء يعني غليظة عند أبي
حنيفة وعندهما خفيفة والروث يستعمل في الفرس والحمار والبغل والخثي يستعمل في البقر والابل
والغنم قلت قال في الكافي الروث يكون لكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة
ودم السمك ليس بدم حقيقة لانه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف
انه نجس وحملوه على الخفيف وهذه فوائد التقطتها من فتاوى قاضيخان قال العذرة ونحو الكلب
وجميع السباع نجس نجاسة غليظة وخرء ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر الا ماله رائحة كريهة كخرء
الدجاج والبط والاوز فهو نجس نجاسة غليظة وذرق سباع الطير كالبازي والحدأة لا يفسد الثوب واختلفوا
في بول الهرة والفأرة قال بعضهم يفسد الثوب اذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر وقيل لا أصلا وقيل
اذا فحش و يظهر أثر الضرورة في التخفيف لا في سلب النجاسة وخرء السمك وما يعيش في الماء لا يفسد
الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد اذا فحش ودم الحلمة والوزغ يفسد الثوب والماء
والطحال والكبد طاهر ان قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب وان
فحش عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب اذا فحش ولا يفسد القدر والكلب اذا أخذ
عضو انسان أو ثوبه بفيه ان أخذه في الغضب لا يفسده وان في المزاح واللعب يفسده لان في الوجه الاول
يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس ولعاب الفيل نجس كلعاب الفهد
والاسد اذا أصاب بخرطومه الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبية نجس لا يطهر الا بالغسل
وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم و بول الجارية لا يطهر الا بالغسل
اتفاقا كذا في التاترخانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورود النضح في بول الصبي دون الصبية
وأجاب الطحاوي بان النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصب كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن
عائشة رضي الله عنها قالت أتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بال عليه فقال صبوا عليه الماء صبا قال
فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل الا انه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل الا انه

لا يكفى فيه الصب لان بول الغلام يكون فى موضع واحد لضيق مخرجه و بول الجارية يتفرق فى مواضع لسعة مخرجه ثم قال المصنف (الا ماهو مادة الحيوان) استثنى من المستحيلات ما كان يستمد منه الحيوان (كالمنى) كغنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح منى الرجل يجرى فى ذكره فى مجرى والبول فى مجرى والودى فى مجرى ولا يلابس مجرى البول الا فى رأس الذكر كذا قاله الاطباء ولا ينجس بهذه الملامسة فان اللبن يجرى من بين فرث ودم ولا ينجس فكذلك المنى اه قلت وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسته قال الرافعى المنى قسمان منى الآدمى ومنى غيره فأما منى الآدمى فهو طاهر لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلى فيه وفى رواية وهو فى الصلاة والاستدلال بها أقوى ولانه مبدأ خلق الآدمى فاشبه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا أصح الوجهين فيهما الطهارة أيضا وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين فى منى المرأة وحكى آخرون عنه أن منى المرأة نجس وفى منى الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المنى وهو مذهب أبى حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذى والمنى وبما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها اغسليه رطبا وافركيه يابسا واذا نصرنا ظاهر المذهب حملناهما على الاستحباب جمعا بين الاخبار والمذهب الاول وهو طهارة المنى من الرجل والمرأة ثم قال الائمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منيها بملاقاتها ومجاورتها وليس ذلك لنجاسة المنى فى أصله بل هو كما لو بال الرجل ولم يغسل ذكره فان منيه ينجس بملاقاة المحل النجس وأما منى غير الآدمى فينظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه مستحيل فى الباطن كالدم وانما حكمنا بطهارته من الآدمى تكريما له والثانى انه طاهر لانه أصل حيوان طاهر فأشبه منى الآدمى والثالث انه طاهر من المأكول نجس من غيره كاللبن اه قال النووى فى الروضة الاصح عند المحققين والاكثرين الوجه الثانى والله أعلم *(تنبيه)* قال الشمنى فى شرح النقاية المنى نجس عندنا وعند مالك سواء كان منى الرجل أو منى المرأة لكن عندنا يجب غسله وفرك يابسه وهو رواية عن أحمد وعن الشافعى وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى الدارقطنى والطبرانى عن ابن عباس سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن المنى يصيب الثوب فقال انما هو بمنزلة المخاط أو البزاق وانما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو باذخرة ولنا ماروى مسلم عن عبد الله بن شهاب الخولانى قال كنت نازلا على عائشة فاحتلمت فى ثوبى فغمستهما فرأتنى جارية لعائشة فأخبرتها فبعثت الى عائشة فقالت ما حملك على ما صنعت بثوبيك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بثوبك شيأ قلت لا قالت لو رأيت شيأ غسلته لقد رأيتنى وانى لاحكه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابسا بظفرى وروى الدارقطنى والبزار عن عائشة رضى الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبى شيبة أن رجلا سأل عمر رضى الله عنه فقال انى احتلمت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفى عليك فارششه وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغى أن لا يكون طاهرا وبانه لا استبعاد فى تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم *(تكميل)* اذا فرك المنى حكم بالطهارة عند أبى يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبى حنيفة فى أظهر الروايتين فلو أصابه ماء نجسا عند أبى حنيفة خلافا لهما وفى الخلاصة المختار انه لا يعود نجسا ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمنى أى طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر المأكول كما هو نص الوجيز قال الرافعى ظاهره أن تكون الطهارة فى البيض مخصوصة ببيض المأكول وفاقا وليس كذلك بل فى بيض

الا ماهو مادة الحيوان كالمنى والبيض

غير المأكول وجهان كما في مني غير المأكول والمراد تشبيه مني المأكول ببيض المأكول لاثبات الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان المأكول لا لتخصيص الطهارة به ولا خلاف في طهارة بيض المأكول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات الالبان من الآدمي وكل حيوان مأكول والانفحة مع استحالتها في الباطن قيل بطهارتها لحاجة الجبنين اليها قال الرافعي اللبن من جملة المستحيلات في الباطن الا ان الله تعالى من علينا بألبان الحيوانات المأكولة و جعل ذلك رفقا عظيما بالعباد وأما غير المأكول فان كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وان كان طاهرا فهو اما آدمي أو غيره أما الآدمي فلبنه طاهر اذ لا يليق بكرامته أن يكون نشوؤه على الشيء النجس وحكى وجه آخر انه نجس كسائر ما لا يؤكل لحمه وان ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالمذهب نجاسة لبنه على قياس المستحيلات وانما خالفنا في المأكول تبعا للحم وفي الآدمي لكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري انه طاهر كالسؤر والعرق فاذا عرفت ذلك فالمعتبر عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه مأكولا ومما استثنى من المستحيلات الانفحة فأصح الوجهين طهارتها لاطباق الناس على أكل الجبن من غير انكار والثاني انها نجاسة على قياس الاستحالة فان الانفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وانما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن يؤخذ من السخلة المذبوحة فان ماتت فهي نجسة بلا خلاف والثاني أن لا يطعم الا اللبن والا فهي نجسة بلا خلاف ثم قال ويجري الوجهان في بزر القز فانه أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما دود القز فلا خلاف في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جملة النجاسات وان قيل انه دم وفي فأرته وجهان أحدهما النجاسة لانها جزء انفصل من حي وأظهرهما الطهارة لانها تنفصل بالطبع فهو كالجنين وموضع الخلاف ما اذا انفصلت في حياة الظبية أما اذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى وجه آخر انها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات) أما القيح فهو الابيض الخاثر الذي لا يخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعفى عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والخفيفة لا تمنع ما لم تفحش والغليظة اذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزنا أو بسطا الصحيح ان في المتجسدة كالعذرة والروث ولحم الميتة يعتبر قدر الدرهم وزنا وفي غير المتجسدة كالبول والخمر والدم يعتبر بسطا واختلفوا أيضا في قدر الدرهم الذي يقدر به قال شمس الائمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلد ان كان في البلد دراهم مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الاكمل في شرحه يعني ذلك لا يمنع فاذا زاد عليه منع وهو قول الشعبي أخذنا به لانه أوسع وكان النخعي يقول اذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النخعي استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم و يروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض الكف و يروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهندواني نوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الاولى يعني رواية المساحة في الرقيق منها والثانية يعني رواية الوزن في الكثيف والله أعلم (الا عن خمسة) أشياء قد استثنت مما تقدم (الاول أثر النجو) أي الخرء (بعد الاستجمار بالاحجار) والاستجمار لغة طلب الجمرة وهي كونه من الحصى فقوله بالاحجار اما للبيان بالنظر الى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر الى العرف الشرعي (يعفى عنه ما لم يعد) أي يجاوز (المخرج) أي حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم كما تقدم في قول النخعي وانما قال أثر النجو اشارة الى القليل منه فانه يعفى عنه ومنعا للحرج لان ما عمت بليته هانت قضيته وهذا متفق عليه غير ان أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم و يكون غسله

والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات كلها ولا يعفى عن شيء من هذه النجاسات قليلها وكثيرها الا عن خمسة الاول أثر النجو بعد الاستجمار بالاحجار يعفى عنه ما لم يعد المخرج

حينئذ سنة لا واجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جمع شارعة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تثيره الارجل (في الطرق) فانه كذلك يعفى عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي يعسر (الاحتراز) أي المنع (عنه) لعموم البلوى ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطخ به الى تفريط) أي تقصير (أو سقطة) من المروأة والعدالة (الثالث ما على أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجمعه خفاف (من) الاذى أي (النجاسة) التي (لا تخلو الطرق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين وهكذا كان السلف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر واما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سرموجة فلا يتلطخ بشئ مما ذكر لانها تقي عنه ذلك قال (فيعفى عنه بعد الدلك) بيابس التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشمني في شرح النقاية ويطهر الخف عن نجس ذي جرم بالدلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غيره كالبول الملتصق به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أولم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الاكثر وفي النهاية وعليه الفتوى وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يطهر الخف في الرطب ولا في اليابس الا بالغسل كالنجاسة التي لا جرم لها لان هذا عين تنجس باصابة النجاسة فلا يطهر الا بالغسل كالثوب والبدن وروى ان محمدا رجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري ولابي حنيفة وأبي يوسف ماروى أبو داود وابن حبان والحاكم وقال على شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الاذى بخفيه فطهوره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بالدلك فيشترط الجفاف وعن غير ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ما قل منه أو كثر) فانه كذلك يعفى عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فلبسته) ومجاوزة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم مالم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شبر في شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الثياب ان كان ذيلا فربع الذيل وان كان كما فربع الكم والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فمنهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصلي فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثرات) جمع بثرة محركة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثرات كالقصبة والقصبات ويقال أيضا بثر مثال قتل وقرب فهي ثلاث لغات وهي الخراجات الصغيرة (وما ينفصل منها من قيح وصديد) أي جميع ما ينفصل من البثرات سواء كان دما أو قيحا أو صديدا فانه معفو عنه وتقدم معنى القيح وأما الصديد فهو الدم المختلط (وذلك) عبدالله (بن عمر رضي الله عنهما بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يعفى عنه (وفي معناه ما يترشح من لطخات) جمع لطخة بفتح فسكون أي ما يسيل و يتلزج من تلويثات (الدماميل) جمع دمل كسكر معروف والاصل الدمامل بلاياء (التي تدوم غالبا) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعفى عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الحجامة (الا مايقع نادرا من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة) و يكون حكمه كحكمه (ولا يكون في معنى البثرات التي لا يخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتندرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعموم البلوى و يلحق بدم البراغيث دم البق

*والثاني طين الشوارع وغبار الروث في الطريق يعفى عنه مع تيقن النجاسة بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه وهو الذي لا ينسب المتلطخ به الى تفريط أو سقطة *الثالث ما على أسفل الخف من نجاسة لا يخلو الطريق عنها فيعفى عنه بعد الدلك للحاجة *الرابع دم البراغيث ما قل منه أو كثر الا اذا جاوز حد العادة سواء كان في ثوبك أو في ثوب غيرك فلبسته *الخامس دم البثرات وما ينفصل منها من قيح وصديد ودلك ابن عمر رضي الله عنه بثرة على وجهه فخرج منها الدم وصلى ولم يغسل وفي معناه ما يترشح من لطخات الدماميل التي تدوم غالبا وكذلك أثر الفصد الا ما يقع نادرا من خراج أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة ولا يكون في معنى البثرات التي لا يخلو الانسان عنها في أحواله

والقمل وان كثر و بول ترشش على الثوب كرؤس الابر وأثر نجاسة عسر زواله وريق النائم مطلقا على
المفتى به عندنا (وقال النووى فى الروضة الماء الذى يسيل من النائم قال المتولى ان كان متغيرا فنجس والا
فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس و يعرف كونه من اللهوات بان ينقطع
اذا طال نومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعمت بلوى شخص به
لكثرة منه فالظاهر انه يلتحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه
الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل من المبتلة والمقعدة
من النساء على المفتى به وفى فتاوى قاضيخان وماء الطابق استحسانا وكذا الاصطبل اذا كان حارا وعلى
كوته طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهريق فيها النجاسات
فعرق حيطانها وكوتها وتقاطر ومار به السوق اذا ابتل به قدماه ومواطئ الكلاب والطين المسرقن
وردغة الطريق فى أشياء أوردها ابن نجيم فى الاشباه والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومسامحة الشرع
فى هذه النجاسات الخمسة) وما يلتحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا
عرف دأب السلف (وان ما أبدع فيها) من التدقيقات المخرجة (وسوسة لا أصل لها) فى الشرع
فليجتنب منها ولما فرغ من ذكر المزال شرع فى بيان المزال به فقال (الطرف الثانى فى المزال به) ما هو
ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مائع) وفى بعض النسخ أومائع وكل ذائب مائع وقد ماع يميع اذا سال
على وجه الارض منبسطا فى هينته (اما الجامد فحجر الاستنجاء) أى الحجر الذى يزال به أثر النجو من
المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أى لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول
وهو يشير الى أن الحجر ليس بمزيل للنجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجى به فى ماء قليل نجسه كما فى الاشباه
والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف لحجر الاستنجاء شروطا أربعة فقال
(بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذى يستنجى به (صلبا) أى شديدا لانه لو كان رخوا لم ينق المحل هذا
هو الاول والثانى أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا زيد المحل تنجيسا والثالث أن يكون (منشفا)
لانه لو كان رطبا يلطخ المحل و يزيده تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج فى المدخل
عن بعض المشايخ حدا جامعا لحجر الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر منق قلاع للاثر غير
مؤذ ليس بذى حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ
الزجاج و بقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بثوب حرير أو رفيع من غيره و يقرب منه الاستنجاء
بالنقدين والزبرجد والياقوت فان فيه اضاعة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث
والعظم فانهما من زاد الجن وعبارة المنهاج و يجب الاستنجاء بماء أو حجر وجمعهما أفضل وفى معنى الحجر
كل جامد طاهر قالع غير محترم قال الخطيب الشربينى فى شرحه كخشب وخزف لحصول الغرض به
كالحجر فخرج بالجامد المائع غير الماء الطهور كماء الورد والخل وبالطاهر النجس كالبعر والمتنجس
كالماء القليل الذى وقعت فيه نجاسة و بالقالع نحو الزجاج والقصب الاملس والمتناثر كتراب ومدر
وفحم وخزف بخلاف التراب والفحم الصلبين والنهى عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله فى المجموع وان
صح حمل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذ كان كل منهما قالعا وهو الاصح و بغير محترم
المحترم كجزء حيوان متصل به كيده ورجله وكمطعوم آدمى كالخبز أو جنى وأما مطعوم البهائم كالحشيش
فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما جزء الحيوان المنفصل
عنه كشعره فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوى والقياس المنع فى جزء الآدمى وأما الثمار والفواكه فما
كان يؤكل منها رطبا كاليقطين لا يجوز يابسا اذا كان مزيلا وما كان يؤكل رطبا و يابسا فان كان
مأكول الظاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابسه وان كان يؤكل ظاهره دون باطنه

ومسامحة الشرع فى هذه النجاسات الخمس تعرف أن أمر الطهارة على التساهل وما ابتدع فيها وسوسة لا أصل لها

(الطرف الثانى فى المزال به)

وهو اما جامد واما مائع أما الجامد فحجر الاستنجاء وهو مطهر تطهير تخفيف بشرط أن يكون صلبا طاهرا منشفا غير محترم

كالخوخ والمشمش وكل ذى نوى لايجوز بظاهره ويجوز بنواه المنفصل عنه وان كان مأكوله فى جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال فى المهمات ولابد من تقييد العلم بالمحترم وأما غير المحترم كفلسفة ومنطق فانه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشئ منها الا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد فى رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد فى رواية أخرى عنه يجوز ازالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين وانما قيدوا بكونه مزيلا احترازا عن نحو الدهن واللبن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي ومن معه لان المائع ينجس بأول الملاقاة والنجس لايفيد الطهارة لكن ترك هذا القياس فى الماء بالاجماع ولابى حنيفة ماروى البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها انها قالت ما كان لاحدانا الا ثوب واحد تحيض فيه فاذا أصابه شئ من دم قالت بريقها فصعته بظفرها وروى فقصعته المصع الاذهاب والقصع الدلك ولان الماء مطهر لكونه مائعا مزيلا للنجاسة عن المحل فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالماء وذكر التمرتاشي أن الدم اذا غسل ببول مايؤكل لحمه تزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة البول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذى لم يتفاحش تغيره لمخالطة مايستغنى عنه) وفى نسخة مايستغنى عنه وفى معنى المخالطة المجاورة وفى شرح البهجة للولى العراقى المجاور ماأمكن فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لايضر والمخالط ان كان يسيرا لم يضر أو كثيرا فان لم يستغن عنه كالتراب الذى يثور ويقع فى الماء والنورة والزرنيخ فى مقره وممره لم يضر والاضر لزوال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلا أو كثيرا (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أومجاورتها أحد أوصافه الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف فى كيفية قبول النجاسة وزوالها ولابد من التمييز بينهما اما الراكد فينقسم الى قليل وكثير أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغير بها أولا وأما الكثير فينجس اذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لاينجسه شئ الا ماغير طعمه أو ريحه وهو نص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وان لم يتغير اهـ قال الحافظ هذا الكلام تبع فيه صاحب المهذب وكذا قاله الروياني فى البحر وكأنهما لم يقفا على الرواية التى فيها ذكر اللون وهى مارواه البيهقى من حديث أبى أمامة بلفظ ان الماء طاهر الا ان تغير ريحه أو طعمه أولونه بنجاسة تحدث فيه أورده من طريق عطية بن لهيعة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبى أمامة ورواه الطحاوى والدارقطنى من طريق راشد بن سعد مرسلا بلفظ الماء لاينجسه شئ الا ماغلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوى أو لونه وصحح أبو حاتم ارساله قال الدارقطنى ولايثبت هذا الحديث وقال الشافعي ماقلت من انه اذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجسا يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم من وجه لايثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافا وقال النووى اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعما أولونا أو ريحا هو نجس (فان لم يتغير) أحد أوصافه (وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقى) وفى نسخة برطل العراق وهو المعبر عنه بالبغدادى لانها دار مملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لان القربة الواحدة لاتزيد على مائة رطل فى الغالب ويحكى هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه) وخالطته النجاسة (صار نجسا عند الشافعي رضى الله عنه) وكذا عند أبى حنيفة وأحمد فى احدى روايتيه وعند مالك وأحمد فى الرواية الاخرى انه مالم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفى بعض الروايات تقييدهما بقلال هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشئ منها الا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذى لم يتفاحش تغيره بمخالطة مايستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بان يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أولونه أو ريحه فان لم يتغير وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسمائة رطل برطل العراق لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه صار نجسا عند الشافعي رضى الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقلة منها تسع قربتين أوقربتين وشيأ فاحتاط الشافعي فحسب الشئ نصفا لانه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشيأ هذا عادة أهل اللسان فاذا جملة القلتين خمس قرب واختلفوا في تقديرذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبدالله الزبيري الى أن القلتين ثلاثمائة من لان القلة مايقله بعير ولايقل الواحد من بعران العرب غالبا أكثر من وسق والوسق ستون صاعا وذلك مائة وستون منا والقلتان ثلثمائة وعشرون تحط منها عشرون للظروف والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن القلتين ألف رطل لان القربة قد تسع مائتي رطل فالاحتياط الاخذ بالاكثر ويحكى هذا عن ابي زيد ثم ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم ان هذا السياق دال على أن المصنف يميل الى قول القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجع اليه أخرا وكون انه كان يقول بقول القفال صرح به في الوسيط حيث قال فان قيل ماحد القلتين قلنا قيل خمسمائة من وقيل خمسمائة رطل والافضل ماارتضاه القفال وصاحب الكافي انها ثلاثمائة من لانهما مأخوذة من استقلال البعير وبعران العرب ضعاف لاتحمل أكثر من مائة وستين منا فيحط عشرة أمناء للراوية والحبال اه وفي الروضة للنووي والقلتان خمس قرب وفي وزنها بالارطال أوجه الصحيح المنصوص خمسمائة رطل بالبغدادي والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي شرح المنهاج للشربيني وهو يعني الرطل البغدادي مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم في الاصح وفي كتاب الاقناع للحجاوي من الحنابلة مانصه والماء الكثير قلتان فصاعدا واليسير دونهما وهما خمسمائة رطل عراقي تقريبا أوأربعمائة وستة وأربعون رطلا وثلاثة أسباع رطل مصري وماوافقه من البلدان ومائة وسبعة أرطال وسبع رطل دمشقي وماوافقه وتسعة وثمانون رطلا وسبعا رطل حلبي وماوافقه وثمانون رطلا وسبعا رطل ونصف سبع رطل قدسي وماوافقه واحد وسبعون رطلا وثلاثة أسباع رطل بعلي وماوافقه والرطل العراقي مائة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم وهو سبع القدسي وثمن سبعه وسبع الحلبي وربع سبعه وسبع الدمشقي ونصف سبعه وستة أسباع المصري وربع سبعه وسبع البعلي وهو بالمثاقيل تسعون مثقالا ومجموع القلتين بالدراهم أربعة وستون ألفا ومائتان وخمسة وثمانون درهما وخمسة أسباع درهم فاذا أردت معرفة القلتين بأي رطل أردت فاعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لايبقى منها شئ واحفظ الارطال المطروحة فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذي طرحت به وان بقي أقل من رطل فانسبه منه ثم اجمعه الى المحفوظ اه ووجدت بخط بعض المقيدين في حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثناعشر درهما وكذا مكة والمدينة الآن وأوقية القدس وحمص ستة وستون درهما وثلثادرهم وأوقية دمشق خمسون درهما وأوقية حلب وبيروت ستون درهما وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهما اه ووجدت بازاء ماتقدم من كلام الاقناع مانصه قاعدة تعرف منها الاوزان العراقية بالرطل المصري والدمشقي والقدسي والحلبي والبعلي فان زدت على الوزن العراقي مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصري وان زدت قدر نصفه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الدمشقي وان زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وان زدت مثل ثمنه ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسي وان أخذت سبع البعلي من غير زيادة فهو العراقي اه قال الرافعي ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان أصحهما وهو الذي ذكره في الكتاب يعني الوجيز انه معتبر بالتقريب لان ابن جريج رد القلة الى القرب تقريبا والشافعي حمل الشئ على النصف احتياطا وتقريبا والقلال في الاصل تكون متفاوتة أيضا كما نعهده اليوم في الحباب والكيزان والثاني انه معتبر بالتحديد

كنصاب السرقة ونحو ذلك فان قلنا بهذا لم نسامح بنقصان شئ وان قلنا بالاول فلنسامح بالقدر الذى لا يبين بنقصانه تفاوت فى التغير بالقدر المغير من الاشياء المغيرة اه ومثله فى الروضة وفى المنهاج وقال الخطيب الشربينى القلتان بالمساحة فى المربع ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا وفى المدور ذراعان طولا وذراع عرضا قاله العجلى والمراد فيه بالطول العمق و بالعرض مابين حائطى البئر من سائر الجوانب و بالذراع فى المربع ذراع الآدمى وهو شبران تقريبا وأما فى المدور فالمراد فى الطول ذراع النجار الذى هو بذراع الآدمى ذراع وربع تقريبا ووجهه ان يبسط كل من العرض والطول ومحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعا لوجود مخرجها فى قدر القلتين فى المربع فيجعل كل واحد أرباعا فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثنى عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان فى نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثنى عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح فى بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلتين فى المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربع وبها التقريب اه وفى الاقناع للحجاوى من الحنابلة مساحة القلتين مربعا ذراع وربع طولا وذراع وربع عرضا وذراع وربع عمقا ومدورا ذراع طولا وذراعان ونصف عمقا والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربينى عن العجلى فى مساحة التربيع وفى مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ماتقدم من العدد تقريب لاتحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردى فى بهجة الحاوى حيث قال

وانما تنجيس ذى اتصال * بكسرية قارب فى الارطال
خمس مئين تفسير قلتين * فليلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولى العراقى والمراد بالقلتين خمسمائة رطل عند الشافعى وهو تقريب لاتحديد كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووى وتبعه فى النظم وهو من زيادته على الحاوى اه ولذا قال فى المنهاج تقريبا على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربينى المقدرات أربعة أقسام تقريب بلا خلاف وتحديد بلا خلاف وتحديد على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج *(مهمات)* الاولى فى تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن فى خلاصة البدر المنير رواه الشافعى وأحمد والاربعة والدارقطنى والبيهقى من رواية ابن عمر وصححه الائمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوى والحاكم وزاد انه على شرط البخارى ومسلم والبيهقى والخطابى وفى رواية لابى داود وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقى موصول والمزكى لاغبار عليه اه ونص الشافعى فى الام أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لايحضرنى ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا وقال فى الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذى أسبقناه آنفا بنقل الرافعى قال الحافظ وهذا الذى قاله الشافعى رحمه الله تعالى باسناد لايحضرنى ذكره قد رواه الحاكم أبو احمد والبيهقى وغيرهما من طريق أبى قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال أخبرنى محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا ولا بأسا قال فقلت ليحيى بن عقيل أى قلال قال قلال هجر قال محمد رأيت قلال هجر فاظن كل قلة تأخذ قربتين وقال الدارقطنى حدثنا أبو بكر النيسابورى ثنا أبو حميد المصيصى ثنا حجاج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد شيخ ابن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبى كثير أيضا قال الحافظ وكيفما كان فهو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقيل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وتارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وتارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولاجل هذا الاضطراب لم يخرجه الشيخان الثالث قال الازهري القلال
مختلفة في قرى العرب وقلال هجر أكبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدى معلوماتها وهي الاواني تبقى مترددة بين الكبار والصغار
والدليل على انها من الكبار جعل الشارع الحد مقدرا بعدد فدل على انه أشار الى أكبرها لانه
لافائدة في تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله
لم يحمل الخبث أي لم ينجس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
المعنى انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان مادونهما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
النجاسة كما في قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها أي لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
البر في التمهيد ماذهب اليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
الاثر لانه حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت
ولا اجماع وقال في الاستذكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفي ثبوت كون القلتين تزيد على قربتين
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمعيل القاضي من المالكية بما محصله بأنه أمر مبني على ظن بعض
الرواة والظن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار
على الاخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال
الطحاوي انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا في بعض ألفاظه فانه يجاب عنها بجواب
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالي يجب الرجوع اليه
شرعا تعيين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ومارواه الشافعي ضعفه أبو داود يريد
حديث القلتين فأجاب الحافظ بأنا لم نجد هذا عن أبي داود بل أخرج هذا الحديث وسكت عليه في جميع
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن في سؤالات الآجري ولا غيرها بل أردفه في السنن بكلام يدل على تصحيحه
له ومخالفته لمذهب من يخالفه وقال الزيلعي في شرح الكنز ليس في الحديث حجة لانه ضعفه جماعة من
المحدثين حتى قال البيهقي انه غير قوي وقد تركه الغزالي والروياني مع شدة اتباعهما للشافعي لضعفه فلا
يعارض ماروينا يعني حديث النهي عن البول في الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة
لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتعبدنا الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعي لا يهتدي اليه الرأي فلا
يجوز اثباته الا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الحمل على أحدها الا بدليل هذا مجموع
مارأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب في سنده بأنه ليس بقادح
وانه على تقدير أن يكون الجميع محفوظا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عن الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغر ومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
عندنا الخ كأنه يشير الى ما أخرجه ابن عدي من حديث ابن عمر اذا بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه
شيء وفي اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عامة حديثه وقول الزيلعي نقلا عن البيهقي ان
الحديث غير قوي وقد تركه الغزالي والروياني أما قول البيهقي انه غير قوي فكأنه نظر الى الاضطراب الذي
وقع في اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي اياه فكأنه يشير الى ماذهب اليه في هذا الكتاب
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتي بيانها وأما في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز
فانه تبع فيها امامه فتأمل * السادسة قال الرافعي وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكثير
هو الذي اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثاني هذه رواية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشرا في عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذا بالاحوط وقد اختلفوا فمنهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البدائع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين انه يعتبر بالتحريك وهو أن يرتفع و ينخفض من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لان الماء لا يخلو عنه لانه متحرك بطبعه ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فاما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشرا في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك و جماعة من المتأخرين قال أبو الليث وعليه الفتوى ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانيا في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر والذراع المذكور فيه ذراع الكرباس وهي ذراع العامة ست قبضات أربعة وعشرون أصبعا وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات باصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب الى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فمنهم من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد عن أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف انه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد انه يعتبر بغمس الرجل وقيل يعتبر أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه الى الجانب الآخر لا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في الماء عادة وقيل يلقى فيه قدرا نجاسة من الصبغ فموضع لم يصل اليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر التكدر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة انه يعتبر رأى المبتلى فان غلب على ظنه انه وصل الى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به والا جاز ذكره في الغاية قال وهو الاصح وهذا لان المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض الى رأى المبتلى به من غير تحكم بالتقدير فيما لا تقدير فيه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح اذا أخذ الماء وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وقيل مقدر بذراع او اكثر وقيل بمقدار شبر وقيل بزيادة على الدرهم الكبير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم الذي لا يجري كما جاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند الستة وقال الزين العراقي في شرح تقريب الاسانيد هل هو على سبيل الايضاح والبيان أم له معنى آخر والاول جزم به ابن دقيق العيد و به صدر النووي كلامه وقيل قيد احترازي فراجعه (وأما) الماء (الجاري) قسمه المصنف في الوجيز الى ماء الانهار المعتدلة والى ماء الانهار العظيمة القسم الاول فالنجاسة الواقعة فيها مائعة أو جامدة على الاول ينظر هل يتغير الماء أم لا فان غيرته فالقدر المتغير نجس وان لم يتغير فينظر أن كان عدم التغير للموافقة في الاوصاف فالحكم على ماذكر في الراكد وان كان لقلة النجاسة لم ينجس وعلى الثاني ان كانت جامدة تجرى مجرى الماء فينظر أتجرى مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها وعلى الاول الحكم فيه انه (اذا تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجرية المتغيرة نجسة دون مافوقها) الذي لم يصل الى النجاسة (وماتحتها) الذي لم تصل اليه النجاسة فهما طاهران (لان جريات الماء) الجاري (متفاصلة) فان كل جرية منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فان اجزاءه مترادفة متعاضدة وأما ما على يمينها وشمالها وفي سمتها الى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني التخريج على قول التباعد كالراكد قال الرافعي في الشرح الصغير وهو الاظهر ومنهم من أجرى خلاف التباعد فيما تحت النجاسة دون مافوقها لان ماتحتها مستمد من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية اذا جرت بجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها اذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وان كان جزء الماء أقوى من جرى النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وان تباعد وكثر) قال الرافعي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء الجاري اذا تغير بالنجاسة فالجرية المتغيرة نجسة دون ما فوقها وما تحتها لان جريات الماء متفاصلة وكذا النجاسة الجارية اذا جرت بجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وما عن يمينها وشمالها اذا تقاصر عن قلتين وان كان جرى الماء وأقوى من جرى النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وان تباعد وكثر

وهو قليل ينجس بملاقاتها ولا يجوز الاغتراف منها اذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتين وان بلغ قلتين فى الطول فوجهان أحدهما انه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو اسحق وأصحهما وبه قال ابن سريج انه نجس وان امتد الجدول الى فراسخ لما سبق ان أجزاء الماء الجارى متفاصلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الا اذا اجتمع فى حوض) أو حفرة مترادا قدر قلتين منه زاد النووى فى تحقيق المنهاج وفيه وجه انه اذا تباعد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتان جاز استعماله والصحيح الاول ثم قال الرافعى وعليه قد يسأل فيقال ماهو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله فى الانهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذى يمكن التباعد فيه عن جوانب النجاسة بقدر القلتين فلا يجتنب فيه الا حريم النجاسة وهو الذى تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم يجتنب فى الماء الراكد أيضا قال الرافعى وفى وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف فى الوسيط وذكر فى البسيط انه لا يجتنب فى الماء الراكد وفرق بينه وبين الماء الجارى على أحد الوجهين (تنبيه) حد الماء الجارى عند أصحابنا ما يذهب بتبنة وقيل ما لا يتكرر استعماله وعن أبى يوسف ان كان لا ينحسر وجه الارض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما يعده الناس جاريا وهو الاصح كما فى البدائع والتحفة واختلف أصحابنا فى تنجس موضع الوقوع فقيل لا وهو مروى عن أبى يوسف وبه أخذ مشايخ بخارى وقيل نعم وهو الاصح ذكره فى المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس لا يطهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذكره فى الوجيز بلفظ قلتان نجستان جمعتا عادتا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعى الماء القليل النجس اذا كوثر حتى بلغ قلتين هل يعود طهورا نظران كوثر بغير الماء اولا وان بالماء نظران كان مستعملا ففى عود الطهورية وجهان أحدهما انه لا يعود لانسلاب قوة المستعمل والتحاقه بسائر المائعات والثانى انه يعود وهو الاظهر لان الاصل فيه الطهورية ولو كوثر الماء النجس بماء نجس ولا تغير عادت الطهورية ثم التفريق بعد عود الطهورية لا يضر ولا فرق بين أن يكون التكميل بماء طاهر أو بماء نجس فى عود الطهورية واذا كوثر بما يغلب عليه ويغمره ولكنه لم يبلغ قلتين فالاصح انه باق على نجاسته والثانى طاهر غير طهور بشرط أن يكون المكاثر به مطهرا وأن يكون أكثر من المورود عليه وان يورده على النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووى فى الروضة وزاد فان اختل أحد الشروط فنجس بلا خلاف ولا يشترط شئ من هذه الشروط الاربعة فيما اذا كوثر فبلغ قلتين ثم قال هذا الذى صحح هو الاصح عند الخراسانيين وهو الاصح والاصح عند العراقيين الثانى ثم قال الرافعى والمعتبر فى المكاثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعضين صافيا والآخر كدرا وانضما زالت النجاسة من غير توقف على الاختلاط المانع من التمييز زاد النووى فى الكتاب المذكور فقال ومتى حكمنا بالطهارة فى هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته *(تنبيهات)* من شرح الوجيز للرافعى مع اختصار فى بعض سياقه وزيادات عليه من خارج الاول اذا وقعت نجاسة جامدة فى الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من أى موضع شاء أم يجب التباعد عنها بقدر قلتين فيه قولان القديم الاول وهو ظاهر المذهب على خلاف الغالب لانه طاهر كله والجديد الثانى فعلى هذا لا يكفى فى البحر التباعد بشبر نظرا الى العمق بل يتباعد قدرا لو حسب مثله فى العمق والجوانب لبلغ قلتين ولو كان الماء منبسطا بلا عمق يتباعد طولا وعرضا قدرا يبلغ قلتين فى ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعنى به النيسابورى تلميذ الغزالى لا يغنى التباعد بقدر القلتين فى هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رحمه الله فى بعض الروايات فى الماء الكثير ولو كان الماء قلتين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم يجوز ذلك فى أصح الوجهين والثانى لا لان المأخوذ بعض الباقى والباقى تنجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الا اذا اجتمع فى حوض قدر قلتين واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق

ثم فى المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف فى جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع ويحتمل أن يكون فى الاستعمال مبنيا على خلاف فى نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبى محمد نقل الاتفاق على الاحتمال الاول قال الامام النووى فى الروضة هذا الوقف من الامام الرافعى عجيب فقد جزم به وصرح بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفراينى والقاضى أبو الطيب وصاحب الحاوى والمحاملى وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من الخراسانيين بأن على قولى التباعد يكون المجتنب نجسا كذا قاله القاضى حسين وامام الحرمين والبغوى وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتين فقط كان نجسا على هذا القول والصواب الاول والله أعلم الثانى اذا غمس كوز ماء نجس فى ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم لحصول الكثرة والاتصال وأصحهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما فى الآخر بل ما فى الكوز كالمودع فيه وليس معدودا جزأ منه واذا حكمنا بأنه طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور أم لا بد من زمان يزول فيه التغير لو كان متغيرا فيه وجهان الاصح الثانى ولا شك ان الزمان فى الضيق أكثر منه فى الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير ممتلئ فما دام يدخل فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النووى الا أن يدخل أكثر من الذى فيه فيكون حكمه ما تقدم فى المكاثرة قال القاضى حسين وصاحب التتمة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه فى نجس ينقص عن القلتين بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره فى قبول النجاسة وزوالها ولكن ضرورة النزح الى الاستقاء منها قد يخصه بضرب من العسر فان كان قليلا وقد تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأى أن تنزح ليبقى بعده الماء الطهور لانه وان نزح فيبقى قعر البئر نجسا وكذا جدران البئر بل ينبغى أن يترك ليزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر ويزول التغير ان كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا وصب فيه شئ نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرته وعدم التغير لكن يتعذر استعماله لانه لا ينزح دلو الا وفيه شئ من النجاسة فينبغى أن يستقى الماء كله فان كانت العين فوارة نزح بقدر ما يغلب على الظن خروج النجاسة به فما يبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنونها ولا أثر للشك والتردد فيما حدث لحصول الظن بالاخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيأ على خلاف الغالب اتبعه والله أعلم ثم قال المصنف (هذا) أى الذى ذكر من مسائل المياه وتحديدها والاختلاف فيها (هو مذهب) الامام (الشافعى رضى الله عنه) وقد أورده بما اقتضته قواعده (وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب) شيخه الامام (مالك) بن أنس (رضى الله عنه فى ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير) فى أحد أوصافه الثلاثة (اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومثار الوسواس) وفى نسخة الوساوس (اشتراط القلتين) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى) هو قسم بالبقاء (سبب المشقة) والحرج العظيم (ويعرفه من يجربه) ويختبره (ويتأمله) ولا ينبئك مثل خبير والمجرب اذا أخبر بشئ شاهده بصدق تجربته فلا محالة فى تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفى نسخة ومما لا يشك فيه وفى أخرى ومما لا أشك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أى التحديد بالقلتين (لكان أولى المواضع بتعذر) وفى نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشريفان (مكة والمدينة) شرفهما الله تعالى وما جاورهما من البلاد الحجازية والنجدية (اذ لا تكثر فيهما المياه الجارية) كالانهار الصغيرة والعظيمة وأما العيون التى وجدت بهما الآن فمن المستحدثات فى القرن الثانى وهلم جرا نعم كانت عيون قليلة فى بعض مواضع من الحجاز لكنها مخفية فى الارض (ولا الراكدة الكثيرة) الا ما كان من قلات تجمع ماء الامطار فى مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحدثات

هـذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضى الله عنه فى أن الماء وان قل لا ينجس الا بالتغير اذ الحاجة ماسة اليه ومثار الوسواس اشتراط القلتين ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى سبب المشقة ويعرفه من يجربه ويتأمله ومما لا أشك فيه أن ذلك لو كان مشروطا لكان أولى المواضع بتعسر الطهارة مكة والمدينة اذ لا يكثر فيهما المياه الجارية ولا الراكدة الكثيرة

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر عصر أصحابه لم تنقل واقعة فى الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات وكانت أوانى مياههم يتعاطاها الصبيان والاماء الذين لا يحترزون عن النجاسات وقد توضأ عمر رضى الله عنه بماء فى جرة نصرانية وهذا كالصريح فى أنه لم يعول الا على عدم تغير الماء والا فنجاسة النصرانية وانائها غالبة تعلم بظن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال فى تلك الاعصار دليل أول وفعل عمر رضى الله عنه دليل ثان والدليل الثالث اصغاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة وعدم تغطية الاوانى منها بعد أن يرى انها تأكل الفأرة ولم يكن فى بلادهم حياض تلغ السنانير فيها وكانت لا تنزل الآبار والرابع ان الشافعى رضى الله عنه نص على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت

(ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) من هجرته الى المدينة (الى آخر عصر الصحابة) الى مائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (فى) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفى نسخة فى (كيفية حفظ الماء عن النجاسات) ولو وقع ذلك لذكرها أئمة الحديث فى كتبهم مع شدة تحريهم لضبط الاقوال والاحوال والنوادر (و) مع ذلك (كانت أوانى) جمع آنية (مياههم) كالجرار والاقداح والخوابى الصغار والكيزان (يتعاطاها) بالغرف والملء (الصبيان) الصغار (والاماء) أى البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم انهم (لا يحترزون عن النجاسات) لجهلهم وصغر سنهم (وقد توضأ عمر رضى الله عنه بماء فى جرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفى نسخة وتوضؤ عمر رضى الله عنه بماء فى جرة النصرانية كالصريح (فى انه لم يعول) أى لم يعتمد (الا على عدم تغير الماء) فى أوصافه (والا فنجاسة النصرانية) ونجاسة (انائها غالبة تعلم بظن قريب) وفى نسخة غالبا تعلم بظن قريب وقال النووى فى شرح المهذب تكره أوانى الكفار وثيابهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال النجاسة وغيره قال واذا تطهر من اناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته فان كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة صحت طهارته بلا خلاف وان كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منهما انه تصح طهارته اهـ فان قيل ان عمر رضى الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الجرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذى ذكرناه آنفا فالجواب أليس انه لما فرغ من وضوئه سأل عن الماء فقيل له انه من جرة العجوز النصرانية فأتى اليها ودعاها الى الاسلام فأجابا بايمانها وقد بقى على طهارته ولم ينقل انه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة فى بيان الاستعمال (فاذا) أى حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذى هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال فى تلك الاعصار دليل أول) لما ذهب اليه مالك (وفعل عمر) رضى الله عنه (دليل ثان) عند من يقول ان أفعال الصحابة حجة كأقوالهم واذا تعارض القول مع الفعل فأيهما يقوم فيه خلاف مذكور فى كتب الاصول (والدليل الثالث اصغاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطنى والطبرانى فى الاوسط من حديث عائشة باسنادين ضعيفين بلفظ كان يصغى الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوى من وجه آخر وهو ضعيف أيضا وأخرج الاربعة فى حديث مالك من فعل أبى قتادة وهو فى الموطأ عن اسحق بن أبى طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبى قتادة ان أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوأ فجاءت هرة تشرب فأصغى لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تغطيتهم الاوانى منها) أى من الهرة (بعد ان ترى انها تأكل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستقذرة (ولم تكن فى بلادهم) أى فى المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلغ السنانير) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحشى منها (فيها) أى فى تلك الحياض (وكانت لا تنزل فى الآبار) لكونها عميقة ولا ماء عندهم الا فى أوانيهم فاذا لا محالة تشرب من تلك الاوانى وقد قيل ما قيل فى حكم سؤرها فقيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سؤرها هل هى على التحريم واليه مال الطحاوى أو لانها لا تتحامى النجاسة وهذا يدل على التنزه واليه مال الكرخى وهو الاصح والاقرب الى موافقة الحديث ولو أكلت فارة ثم شربت الماء تنجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند أبى حنيفة لغسلها فاها بلعابها وعند محمد هو نجس لان عنده لا تزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) الدليل (الرابع ان الشافعى رضى الله عنه نص) فى القديم (على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المحل قبل الغسل كما فى الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشئ والمراد هنا الماء المستعمل فى ازالة النجاسة وفرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الاصح

وأي فرق بين ان يلاقي الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأي معنى لقول القائل ان قوة الورود تدفع النجاسة مع ان الورود

لم يمنع مخالطة النجاسة وان أحيل ذلك على الحاجة فالحاجة أيضا ماسة الى هذا فلا فرق بين طرح الماء في اجانة فيها ثوب نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيها ماء وكل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني والخامس انهم كانوا يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة ولا خلاف في مذهب الشافعي رضي الله عنه انه اذا وقع بول في ماء جار ولم يتغير أنه يجوز التوضي به وان كان قليلا وأي فرق بين الجاري والراكد وليت شعري هل الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء بسبب الجريان ثم ما حد تلك القوة أتجري في المياه الجارية في أنابيب الحمامات أم لا فان لم تجر فما الفرق وان جرت فما الفرق بين ما يقع فيها وبين ما يقع في مجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضا جارية ثم البول أشد اختلاطا بالماء الجاري من نجاسة جامدة ثابتة اذا قضي بأن ما يجري عليها وان لم يتغير نجس الى أن يجتمع في مستنقع قلتان فأي فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من المجاورة والسادس أنه اذا وقع رطل من البول في

قلتين ثم فرقتا فكل كوز يغترف منه طاهر ومعلوم أن البول منتشر فيه وهو قليل وليت شعري هل

ومسألة الماء الجاري اذا ورد على النجاسة فانه لا ينجس الا بالتغير وقد اختاره طائفة من الاصحاب (وأي فرق بين أن يلاقي الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أي النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة القلتين النجستين ان يورد الطاهر على النجس فيقال أي فرق بينه وبين أن يورد النجس على الطاهر ولكن قد يقال ان الورود عليها له قوة فأشار الى رفعه بقوله (وأي معنى لقول القائل ان قوة الورود ترفع النجاسة) أي بقوته عند الورود عليها وبدفعها (مع ان الورود) من حيث هو (لم يمنع مخالطة النجاسة وان أحيل ذلك الى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضا ماسة الى هذا) فهي احالة على غير ملي (فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد اناء تغسل فيه الثياب والجمع اجاجين (فيها ثوب نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيها ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني) أشار بذلك الى قولهم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر وقد أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل ويدل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالغسل الدليل (الخامس انهم كانوا يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي يعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي اذا وقعت النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة ان غيرته فالقدر المتغير نجس وحكم غيره معه كحكمه مع النجاسة الجامدة فان لم يتغير فان كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وان كان لقلة النجاسة وامحاقها فيه لم ينجس الماء وان كان قليلا لان الاولين كانوا يستنجون على شطوط الانهار الصغيرة ولا يرونه تنجيسا لمائعها اهـ (ولا خلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا وقع بول في ماء جار ولم يتغير انه يجوز التوضؤ به وان كان قليلا) وعزاه شارح الكنز الى أبي حنيفة أيضا (وأي فرق بين الجاري والراكد) والجواب ان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضا ولكل وجهة فمن قال بعدم التغير فسببه قوة الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند التأمل (ثم ما حد تلك القوة) في الماء عند جريانه (أيجري) حدها (في المياه الجارية في أنابيب الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين الكعبين من القصب (أم لا) يجري (فان لم يجر فما الفرق) ولماذا لم يقس على الماء الجاري (وان جرى فما الفرق بين ما يقع فيها) أي في تلك الانابيب أي الاقصاب (وبين ما يقع في مجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضا جارية ثم) ان (البول أشد اختلاطا بالماء الجاري من نجاسة جامدة ثابتة) لرقة أجزائه (اذا قضي) أي حكم (بان ما يجري عليها) أي على النجاسة الجامدة من الماء (وان لم يتغير) فهو (نجس الا أن) وفي نسخة الى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة (قلتان) منه كما سبق تقريره (فأي فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار) وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاما خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه اجتهاده وهذا يدلك على ان كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولو نوزع في منهاج العابدين انه يحيل فيه على الاحياء فالذي اعتمده أرباب الكشف انه ليس له بل هو لرجل من سبتة المغرب كما تقدمت الاشارة اليه في خطبة الكتاب وذكر الاصبهاني في تعليل المحرر ان للشافعي قولا قديما ان الماء الجاري قليلا أو كثيرا سريعا أو بطيأ لا ينجس بملاقاة النجاسة الا بتغير أحد أوصافه الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من البول في قلتين) ماء محض (ثم فرقتا) في محلين (فكل كوز يغترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم ان البول منتشر فيه) أي الماء (وهو) أي البول (قليل) بالنسبة الى الماء المغترف (فليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) فى أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد لانقطاع الكثرة و زوالها
مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفى بعض النسخ بعد انقطاع الكثرة وزوالها الدليل (السابع ان
الحمامات) والمغاسل (لم يزل فى الاعصار الخالية) أى الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أى خشنو العيش
من ارباب الصلاح (ويغمسون الايدى والاوانى فى تلك الحياض) التى بالحمامات (مع قلة الماء) فيها
(ومع العلم بان الايدى النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها) ارسالا ارسالا (فهذه الامور) التى ذكرت
(مع الحاجة الشديدة) التى يضطر الانسان اليها (تقوى فى النفس) وتؤيد (انهم كانوا ينظرون الى عدم
التغير) فقط (معولين) أى معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لاينجسه شئ الاما غير
طعمه أو ريحه) كذا فى النسخ وفى بعضها خلق الله الماء طهورا لاينجسه شئ الاما غير لونه أو طعمه أو
ريحه قال العراقى أخرجه ابن ماجه من حديث أبى امامة باسناد ضعيف وقد رواه بدون الاستثناء أبو
داود والترمذى والنسائى من حديث أبى سعيد وصححه أحمد وغيره اه قلت قال الحافظ وفى اسناد ابن
ماجه أبو سفيان طريف بن شهاب وهو ضعيف متروك وقد اختلف على شريك الراوى عنه وقد روى هذا
الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لاينجسه شئ رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب
السنن بلفظ الماء لايجنب وفيه قصة وقال الحازمى لانعرفه مجودا الا من حديث سماك بن حرب عن عكرمة
وسماك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطنى وعن عائشة بلفظ ان
الماء لاينجسه شئ رواه الطبرانى فى الاوسط وأبو يعلى والبزار وأبو على بن السكن فى صحاحه من طريق
شريك ورواه أحمد من طرق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطنى من طريق داود بن أبى هند
عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهورا لاينجسه شئ وأما الاستثناء فرواه الدارقطنى من حديث
ثوبان بلفظ الماء طهور لاينجسه شئ الا ما غلب على ريحه أو طعمه فيه رشدين بن سعد وهو متروك وعن أبى
امامة مثله رواه ابن ماجه والطبرانى وفيه رشدين أيضا وتقدم شئ من ذلك عند ذكر اللون رادا على من
قال ان الشافعى قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصا من الشارع *(تنبيه)* هذا الحديث هو
الذى تمسك به مالك فى ان الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعما أو ريحا أو لونا فهو
نجس ولم يحد فى الماء وحمل الشافعى وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد فى بئر بضاعة وكان ماؤها
كثيرا قال الحافظ وهذا مصير منه الى أن هذا الحديث ورد فى بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون
قوله خلق الله هو فى حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذى هو موضع الحجة منه فلا والرافعى كأنه تبع
الغزالى فى هذه المقالة فانه قال فى المستصفى لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله
الماء طهورا لاينجسه شئ الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الحاجب
فى المختصر فى الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اه وقال صاحب الهداية من أصحابنا ومارواه مالك
ورد فى بئر بضاعة وماؤها كان جاريا بين البساتين قال الحافظ فى تخريجه على الهداية كأنه يشير الى
حديث الماء لاينجسه شئ وأما وروده فى بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبى سعيد قال
قيل يارسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهى يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال ان الماء طهور
لاينجسه شئ وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث سهل بن سعد نحوه وأما قوله كان جاريا فى البساتين
فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق الى دعوى ذلك والجزم به الطحاوى فأخرج عن جعفر بن ابى عمران
عن محمد بن شجاع الثلجى عن الواقدى قال كانت بئر بضاعة طريقا للماء الى البساتين وهذا اسناد واه جدا
ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد ان الماء كان ينقل منها بالسانية الى البساتين ولو
كانت سيحا جاريا لم تسم بئرا وقد قال أبو داود سمعت قتيبة بن سعيد قال سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها
قال أكثر ما يكون الماء فيها الى العانة قلت فاذا نقص قال دون العورة قال أبو داود وقدرت أنا بئر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد انقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الحمامات لم تزل فى
الاعصار الخالية يتوضأ فيها
المتقشفون و يغمسون
الايدى والاوانى فى تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الايدى النجسة
والطاهرة كانت تتوارد
عليها فهذه الامور مع الحاجة
الشديدة تقوى فى النفس
أنهم كانوا ينظرون الى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهورا لاينجسه شئ الا ما غير
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقلب الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكلب يقع في المملحة فيستحيل ملحا ويحكم بطهارته بصيرورته ملحا وزوال الصفة الكلبية عنه فكذلك الخل يقع في الماء وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فتبطل صفته ويتصور بصفة الماء وينطبع بطبعه الا اذا كثر وغلب وتعرف غلبته بغلبة طعمه أو لونه أو ريحه فهذا المعيار وقد أشار الشرع اليه في الماء القوي على ازالة النجاسة وهو جدير بأن يعول عليه فيندفع به الحرج ويظهر به معنى كونه طهورا اذ يغلب عليه فيطهره كما صار كذلك فيما بعد القلتين وفي الغسالة وفي الماء الجاري وفي اصغاء الاناء للهرة ولا تظن ذلك عفوا اذ لو كان كذلك لكان كأثر الاستنجاء ودم البراغيث حتى يصير الماء الملاقي له نجسا ولا ينجس بالغسالة ولا بولوغ السنور في الماء القليل وأما قوله صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا فهو في نفسه مبهم فانه يحمل اذا تغير فان قيل أراد به اذا لم يتغير فيمكن أن يقال انه أراد به أنه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة ثم هو تمسك بالمفهوم فيما اذا لم يبلغ قلتين وترك المفهوم بأقل من الادلة التي ذكرناها ممكن وقوله لا يحمل خبثا ظاهره نفي الحمل أي يقلبه الى صفة نفسه كما يقال للمملحة لا تحمل كلبا ولا غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون في أنها تغيرت تغيرا مؤثرا أم لا فتبين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثرت حملها فهذا ينقلب عليك فانها مهما كثرت حملها حكما

بردائي مددته عليها ثم ذرعته فاذا عرضها ستة أذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل غير بناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الرافعي قد وقع لابن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزا هذا الاستثناء الى رواية أبي داود ووهم في ذلك وليس هذا في سنن أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع) الماء وغيره (أن يقلب) أي يصرف (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقلب أي كل مائع فمقتضى طبعه أن يقلب كل ما وقع فيه الى نعت نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى الكلب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في المملحة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع اجزائه (ملحا ويحكم بطهارته) على الاتفاق (لصيرورته) أي انقلابه (ملحا وزوال الصفة الكلبية عنه فكذلك الخل يقع في الماء و) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيبطل) الماء (صفته ويتصور بصفة الماء وينطبع بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الا اذا كثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء (وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه أو لونه أو ريحه) بحيث من ذاقه أو رآه أو شمه حكم بانه هو (فهذا المعيار) والميزان (وقد أشار الشرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع به الحرج) والمشقة عن الامة (فيظهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذكور (أن يغلب غيره) بقوته فيقلبه الى صفته (فيطهره) أي يجعله طهورا كنفسه (كما صار كذلك فيما بعد القلتين) في حملهما الخبث (و) كما صار (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري في واصغاء الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفوا (اذ لو كان كذلك) أي لو كان من قبيل المعفوات الشرعية (لكان) نجسا لكن يعفى عنه (كأثر الاستنجاء ودم البراغيث) ولو كثر (حتى يصير الماء الملاقي له نجسا) ان كان قليلا (ولا ينجس بالغسالة ولا بولوغ السنور في الماء القليل وأما قوله عليه الصلاة والسلام) في حديث القلتين (لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مبهم) يصعب على الفهم ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالابهام حاصل (فان قيل أراد به) في الحديث لا يحمل الخبث (اذا لم يتغير فيمكن أن يقال أراد به) على هذا التقدير (انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة) بوقوعها وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة) الكائنة (وفي الغدران) جمع غدير وهو مستنقع الماء الذي غادره السيل (ويغمسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يترددون في انها) أي تلك المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا أم لا فتبين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير نفي الحمل اذا لم يتغير وقد قيل في معنى الحديث غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم ينجس وقيل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يقبل حكم النجاسة كما تقدمت الاشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالمفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (فيما اذا لم يبلغ قلتين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أي ترك العمل به (بأقل من الادلة) السبعة (التي ذكرناها ممكن) لا مانع منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل خبثا فظاهره) أي منطوقه (نفي الحمل أي يقلبه الى صفة نفسه كما يقال المملحة لا تحمل كلبا ولا غيره) من النجاسات (أي ينقلب) ملحا وهنا في النسخ تقديم وتأخير فليتنبه لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث (لم يحمل خبثا ومهما كثرت) النجاسات (حملها فهذا ينقلب عليك فانه مهما كثرت حملها أيضا حكما

كما جلها أيضا حسا فلابد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا) مالك والشافعى ولذا قال
الاصفهانى فى كشف تعليل المحرر ان مارواه مالك مخصوص بمفهوم حديث القلتين لان هذا الحديث
بمفهومه دل على ان مادون القلتين يحمل خبثا (وعلى الجملة فيلى فى أمور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم
التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أى قطعا (لمادة الوسواس)
فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الائمة (من هذه المسائل) وكان
السائل كان يستفتيه فى هذه المسائل بحسب ما أداه اليه اجتهاده والافلا يجوز له أن يخالف مذهب
امامه والمصنف رحمه الله تعالى كان ممن سلم له دعوى الاجتهاد أى فى المذهب كما ينبئه كلام كثير من أئمة
مذهبه ولعل من نظر الى ظاهر سياقه هذا فى هذا الكتاب جزم بأنه رجع فى آخر عمره مالكا وليس كذلك
وذكر الشيخ أحمد زروق فى شرحه على قواعد العقائد للمصنف مانصه سمعت أبا عبد الله القورى يقول
قال ابن العربى فى كتاب الاقتراب فى شرح الجلاب لما تغلغل شيخنا أبو حامد فى العلوم ترك العناد ورجع
الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدى أحمد زروق ولا يخفى مافى هذا الكلام من الحروشة
والضعف والله أعلم اهـ قلت ابن العربى كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه وكأنه أشار بكلامه المذكور الى
هذا الذى أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه فى مسئلة من المسائل أن يكون خروج عن مذهبه
بالكلية هذا لا يقول به أحد ألا ترى الى الامام أبى جعفر الطحاوى قد يختار ولا يخالف فيه الامام وأصحابه
ويؤيده بالآثار ويذهب اليه أحيانا ولا يلزم منه انه خروج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى
المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع بذكر فى الازالة فقال (الطرف
الثالث فى كيفية الازالة) اعلم أولا أن الشئ النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يطهر
بحال الا الخمر تطهر بالتخلل وجلد الميتة يطهر بالدباغ والعلقة والمضغة والدم الذى هو حشو البيض اذا
حشيناها فاستحالت حيوانا وأما غيره فأشار المصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها
الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهى التى ليس لها جرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم
توجد له رائحة ولا أثر (فيكفى اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها اذ ليس ثم ما يزال
ولا يجب فى الاجراء عدد خلافا لابى حنيفة حيث شرط فى ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا فى رواية
وفى رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولاحمد حيث قال فى احدى الروايتين يشترط الغسل
سبعا فى جميع النجاسات كما فى نجاسة الكلب نقله الرافعى قلت وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة
فى السبيلين أو فى غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت فى السبيلين أو
غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت فى السبيلين فثلاث وان كانت فى غير السبيلين فسبعا وعنه رواية
رابعة ان كانت فى السبيلين أو فى غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعا وان كانت فى البدن فقد
روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلال يخطئ راويها وعنه رواية خامسة وهو اسقاط
العدد فيما عدا الكلب والخنزير كذا فى اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير وللشافعى قوله صلى الله
عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفى
فيها اجراء الماء بل (لابد من) محاولة (ازالة العين) أى أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو
ماوجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفى الوجيز فان بقى طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال
الرافعى ان بقى طعم لم يطهر سواء هى مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الازالة (وكذا بقاء
اللون) أى ان لم يبق الطعم نظر ان بقى اللون وحده وكان سهل الازالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به)
كدم الحيض يصيب الثوب وربما لا يزول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالحت والقرص)
بالصاد المهملة وروى بالمعجمة أيضا وهكذا هو بالوجهين فى الحديث وفى المصباح قال قال الازهرى الحت

كما جلها حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا وعلى الجملة فيلى فى أمور النجاسات المعتادة الى التساهل فهما من سيرة الاولين وحسما لمادة الوسواس وبذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع الخلاف فيه فى مثل هذه المسائل *(الطرف الثالث فى كيفية الازالة)* والنجاسة ان كانت حكمية وهى التى ليس لها جرم محسوس فكيفى اجراء الماء على جميع مواردها وان كانت عينية فلابد من ازالة العين وبقاء الطعم يدل على بقاء العين وكذا بقاء اللون الا فيما يلتصق به فهو معفو عنه بعد الحت والقرص

وأما الرائحة فبقاؤها يدل على بقاء العين ولا يعفى عنها الا اذا كان الشئ له رائحة فائحة يعسر ازالتها فالدلك والعصر مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص فى اللون

أن يحك بطرف عود أو حجر والقرص أن يدلك بأطراف الاصابع والاظفار دلكا شديدا ويصب عليه الماء حتى تزول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود فى رواية ابن الاعرابى من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسليه فقلت غسلته فبقى أثره فقال يكفيك ولا يضرك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أى ان بقيت الرائحة وهى عسرة الازالة كرائحة الخمر فهل يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لالان بقاء الرائحة (يدل على بقاء العين) فصار كالطعم وهذا هو القياس فى اللون لكن منعتنا عنه الاخبار (ولا يعفى عنها) والثانى وهو الاصح أنه يطهر لانا انما احتملنا بقاء اللون لمكان المشقة فى ازالته وهذا المعنى موجود فى الرائحة وروى فى اللون أيضا وجه انه لا يطهر المحل مادام باقيا ذكره فى التتمة ونسبه امام الحرمين الى صاحب التلخيص وان بقى اللون والرائحة معا فلا يطهر المحل لقوة دلالتهما على بقاء العين ثم ان قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الاول الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا ظاهر كلامه يقتضى الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذى نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصروا على الاستحباب الثانى لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهو نجس لكن يعفى عنه أم كيف الحال أطلق الاكثرون القول بالطهارة ويجوز أن يقال انه نجس لكن يعفى عنه كما فى أثر محل الاستنجاء ودم البراغيث وليس فى الاخبار تصريح بالطهارة وانما يقتضى العفو المسامحة وقد تعرض فى التتمة لمثل هذا فى الرائحة فقال ان قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيث وقد أشار المصنف الى هذا فقال (الا اذا كان لشئ له رائحة فائحة تعسر ازالتها) أى فيعفى عنه (فالدلك والعصر) مع اجراء الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص فى) ازالة (اللون) وهذا الذى أشار اليه المصنف فى الوجيز بقوله ثم يستحب الاستظهار بغسلة ثانية وثالثة وفى وجوب العصر وجهان وان وجب العصر ففى الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافعى فى شرحه الاستظهار بالطاء طلب الطهارة ويجوز بالظاء المشالة بمعنى الاحتياط وقد رويا جميعا والغرض ان التثليث مستحب فى ازالة النجاسة كما فى رفع الحدث وانما يتأدى الاستحباب اذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات أما الغسلات المحتاج اليها لازالة العين فلابد منها واستحباب الاستظهار يشمل النجاسة الحكمية والعينية وأما مسئلة العصر فقد اختلفوا فى حصول الطهارة قبله على وجهين ومنشؤهما على ان الغسالة طاهرة او نجسة فعلى الاول فلا حاجة الى العصر وهو الاصح وعلى الثانى فلابد منه وعلى هذا فهل يكتفى بالجفاف فيه وجهان أصحهما نعم ثم ذكر المصنف فى الوجيز فروعا سبعة الاول اذا ورد الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر والثانى اذا أصاب الارض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلوبا ونضب الماء طهر وكذا اذا لم ينضب اذا حكمنا بطهارة الغسالة فان العصر لا يجب قال الرافعى وفيه خلاف لابى حنيفة قال لا تطهر الارض حتى يحفر الى الموضع الذى وصلت النداوة اليه وينقل التراب والثالث اللبن المعجون بالماء النجس يطهر اذا نضب فيه الماء الطهور فان طبخ طهر ظاهره بافاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبى قبل أن يطعم يكفى فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لمالك وأبى حنيفة وقد تقدمت الاشارة اليه والخامس ولوغ الكلب يغسل سبعا احداهن بالتراب خلافا لابى حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولاحمد حيث قال فى رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولوغه تعبد الا لنجاسته ويراق الماء استحبابا ولا يراق ما ولغ فيه من سائر المائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفى الحاق الخنزير به قولان والاظهر انه لا يقوم الصابون والاشنان مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجسا أو مزج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل فى لعاب الكلب عند أصحابنا فراجعه والسادس سؤر الهر طاهر فان أكلت فارة ثم ولغت فى ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والاحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافعى وهو خلاف ما صححه معظم الاصحاب وقال النووى

غير الماء من المائعات كالماء والسابع غسالة النجاسة ان تغير فهو نجس وان لم يتغير حكمه حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال مالم يتغير وقيل حكمه حكم المحل قبل الغسل وتظهر فائدته في رشاش الغسلة الثانية من ولوغ الكلب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع منها طويل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والمزيل للوسواس) العارض في ازالة النجاسات (أن يعلم ان الاشياء) من أصلها (خلقت طاهرة بيقين) وان النجاسات عارضة عليها (فما لا نشاهد عليه نجاسة مرئية (ولا نعلمها يقينا) باخبار صادق ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا نشك في طهارته ابقاء على الاصل (ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحد وبه تم بيان القسم الاول في طهارة الاخباث ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه (وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستنجاء) وما يتبعه (فنورد) هنا (كيفيتها) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدما الاهم فالاهم (مع آدابها وسننها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل الحاجة الفقر الى الشيء مع محبته والجمع حاج بحذف الهاء وحاجات وحوائج والمراد بقضائها هنا بلوغها ونيلها وهو كناية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهها وظاهر كلام المصنف يقتضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرر الحدث وهذا قد رده أصحابنا قال الجلال الخبازي في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا فاسد لانه صلى الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد والصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الآية تنصيص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوبها الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء تبع له وانما يصير تبعا له ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبعا لسببه لا لمشروطه ولا نسلم بأن الطهارة تتكرر بتكرر الحدث بل بتكرر الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرر سببه وهو الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فمهما كان المقصود حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضئ كما في استقبال القبلة وستر العورة وتطهير الثوب اذا وجدت هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الافعال عند شروعها كذا هذا فثبت بما ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلانه ذكر الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في البدل ذكرا في المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم وانه حدث وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض والحدث شرط لكونه فرضا لا لكونه سنة فيكون الوضوء على الوضوء نورا على نور والغسل على الغسل والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكملة للسنن كما ان السنن مكملة للواجب وقضاء الحاجة يعم لما يخرج من القبل والدبر وقد ذكر المصنف هنا نحوا من اثنين وعشرين أدبا وكلها ماشية على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهجور وقد عدوا ينبغي

والمزيل للوسواس أن يعلم أن الاشياء خلقت طاهرة بيقين فما لا يشاهد عليه نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلي معه ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباط الى تقدير النجاسات

(القسم الثاني طهارة الاحداث) ومنها الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها الاستنجاء فلنورد كيفيتها على الترتيب مع آدابها وسننها مبتدئين بسبب الوضوء وآداب قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى

(باب آداب قضاء الحاجة) ينبغي

من الافعال التى لا تتصرف فلا يقال انبغى وأجازه بعضهم وحكى عن الكسائى انه سمع من العرب وما ينبغى أن يكون كذا أى ما يستقيم أو يحسن فقول المصنف ينبغى للذاهب الى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أى يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) اليه اذا كان (فى الصحراء) وعلم من هذا القيد انه فى البيوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذهب المذهب أبعد كما عند الاربعة فى السنن وفسروه بمعنيين أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر اليه الناظر فيكون متعديا والثانى أبعد أى صار بعيدا عن الناس فيكون لازما وما لهما الى واحد وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (و) الثانى (أن يستتر بشئ عند التبرز ان وجده) لان كشف العورة حرام وهذا أيضا فى الصحراء فقد أخرج أبو داود والنسائى من حديث أبى هريرة رفعه ومن أتى الغائط فليستتر فان لم يجد الا أن يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يلعب بمقاعد بنى آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج (و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهى من السرة الى الركبة على خلاف فيه بين الائمة (قبل الانتهاء الى موضع الجلوس) سواء كان فى الصحراء أو فى البنيان ولكن ينبغى أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا ازاره وقد روى أبو داود من طريق الاعمش عن رجل عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الارض أخرجه الترمذى أيضا وقال هو مرسل (و) الرابع (أن لا يستقبل الشمس والقمر) بعورته فانه قد ورد انهما يلعنانه ويشترك فيه الصحراء والبنيان قاله المحاملى (و) الخامس (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا (الا اذا كان فى بناء) أى المنازل المبنية فانه يجوز عند الشافعى ومالك (والعدول عنهما أيضا فى البناء أحب) وهو مذهب أبى حنيفة وفى المدخل لابن الحاج مالم يكن فى سطح فأجيز وكره على الاختلاف فى التعليل هل النهى اكراما للقبلة فيكره أو اكراما للملائكة فيجوز وكذلك الجماع ان كان فى البيت فيجوز وان كان فى السطح فيختلف فيه على مقتضى التعليل (وان استتر فى الصحراء براحلة) أى ناقة أو برحلها جاز (وكذلك بذيله) وذلك أن يرخيه على الارض بأطرافه (و) السادس (أن يتقى الجلوس فى متحدث الناس) أى الموضع الذى يجتمع اليه الناس عادة فيتحدثون فان ذلك سبب لاذاهم وربما يلعنون من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبول فى الماء الراكد) أى الذى لا يجرى وفى معناه التغوط وانما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجيسه اذا كان دون عشر فى عشر عند أبى حنيفة أو دون القلتين كما عند الشافعى وأحمد وحمل مالك هذا النهى على التنزيه لا على التحريم لان الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة اليه الا بالتغير كثيرا كان أو قليلا جاريا كان أو راكدا ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرما بالاجماع قال ابن دقيق العيد وهذا يلتفت الى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهى مسئلة أصولية وقال المهلب بن أبى صفرة النهى عن البول فى الماء الراكد مردود الى الاصول فان كان كثيرا فالنهى عنه على وجه التنزيه وان كان قليلا فعلى الوجوب اه وهل يلحق بالنهى عن البول فى الراكد الاستنجاء فيه لما فيه من تقذيره أو لا قال النووى ان كان قليلا فهو حرام وان كان كثيرا فلا لانه ليس فى معنى البول ولا يقاربه ولو اجتنب الانسان هذا كله كان أحسن اه قال العراقى ان كان أراد الاستنجاء من البول فواضح وان أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظر خصوصا لمن لم يخففه بالحجر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث الا داود الظاهرى فانه زعم ان من بال فى اناء وصبه فيه كان له ولغيره الوضوء به لانه انما نهى عن البول فيه فقط وصبه للبول من الاناء ليس ببول فيه وقال ما هو أشنع من هذا انه اذا تغوط فيه كان له ولغيره الوضوء به لان النهى انما جاء من البول فيه وهذا فى غاية السقوط وقد صرح به ابن حزم أيضا قال صاحب المفهم ومن التزم هذه الفضائح وجمد هذا الجمود فحقيق أن لا يعد من العلماء بل ولا فى الوجود (و) الثامن أن لا يبول

أن يبعد عن أعين الناظرين فى الصحراء وان يستتر بشئ ان وجده وان لا يكشف عورته قبل الانتهاء الى موضع الجلوس وان لا يستقبل الشمس والقمر وان لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها الا اذا كان فى بناء والعدول أيضا عنها فى البناء أحب وان استتر فى الصحراء براحلته جاز وكذلك بذيله وأن يتقى الجلوس فى متحدث الناس وأن لا يبول فى الماء الراكد

(تحت الشجرة المثمرة) أولا لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لاسيما فى الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النهى آكد وثانيا الاشجار يقصدها الناس لجنى ثمارها والانتفاع بها فيكون سببا للاذى بل هو من الملاعن وفى معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (فى الجحر) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الارض اذا لاقاه برأس الذكر واختلف اذا بعد عنه فوصل بوله اليه فكره خيفة من حشرات تنبعث عليه منه وقيل يباح لبعده عن الحشرات ان كانت فيها وقيل انما نهى عن البول فى الجحرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائى من حديث عبد الله بن سرجس أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال فى الجحر قال قالوا لقتادة ما يكره من البول فى الجحر قال كان يقال انها مساكن الجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضى الله عنه أو غيره كان فى سفر فبال فى كوة فقتله الجنى وأنشد نحن قتلنا سيد الخزرج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) فى بوله (الموضع الصلب) لئلا يرد عليه (و) الحادى عشر أن يتقى (مهاب الرياح فى البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى انه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج فى المدخل ويلحق به النهى عن البول فى المراحيض التى تبنى فى الربوعات بالديار المصرية لانهم يعملون السراب متسعا والمراحيض كلها منفذة اليه فيتسع فيه الهواء لانه يدخل اليه من بعض المراحيض ويخرج من الاخرى فالذى يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع الى بدنه وثوبه فينبغى أن يمنع ومن اضطر الى ذلك ينبغى أن يبول فى وعاء ثم يفرغه فى المرحاض فيسلم من النجاسة وهذا بين (و) الثانى عشر (أن يتكئ فى جلوسه على الرجل اليسرى) ويقيم عرقوب رجله اليمنى مع التوكئ على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراقة بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم قال علمنا اذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (ان كان فى بنيان يقدم الرجل اليسرى فى الدخول واليمنى فى الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك فى الصحراء قال الرافعى اختلف فيه كلام الاصحاب والذى فى الوسيط يقتضى الاختصاص بالبنيان لكن الاكثرون على انه لا يختص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائما كما قالت عائشة رضى الله عنها من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه) قال العراقى أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه قال الترمذى هو أحسن شئ فى هذا الباب وأصح اه أى لم يكن مواظبا على ذلك بل كان يتفق منه أحيانا ولم تطلع عليه عائشة رضى الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضى الله عنه رآنى النبى صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال يا عمر لا تبل قائما) قال العراقى أخرجه ابن ماجه باسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر عمر اه (وفيه) أى فى البول قائما (رخصة) وجواز على المشهور اذا كان فى موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخوا فانه يتشفى به من وجع الصلب (اذ روى حذيفة) بن اليمان رضى الله عنه (انه صلى الله عليه وسلم بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقى متفق عليه اه قلت أخرجه الستة بلفظ أتى سباطة قوم فبال قائما ثم دعا بماء فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتباعد فدعانى حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر أن (لا يبول فى المغتسل) هو الموضع الذى يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة الوسواس منه) قال العراقى أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذى غريب قلت واسناده صحيح اه قلت ولفظهم لا يبولن أحدكم فى مستحمه ثم يغتسل فيه فان عامة الوسواس منه وأخرجه أحمد الا انه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائى من حديث حميد بن عبد الرحمن الحميرى قال لقيت رجلا صحب النبى صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمتشط أحدنا كل يوم أو يبول فى مغتسله (قال ابن المبارك) هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى

ولا تحت الشجرة المثمرة ولا فى الجحر وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح فى البول استنزاها من رشاشه وأن يتكئ فى جلوسه على الرجل اليسرى وان كان فى بنيان يقدم الرجل اليسرى فى الدخول واليمنى فى الخروج ولا يبول قائما قالت عائشة رضى الله عنه من حدثكم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه وقال عمر رضى الله عنه رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال يا عمر لا تبل قائما قال عمر فما بلت قائما بعد وفيه رخصة اذ روى حذيفة رضى الله عنه أنه عليه السلام بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول فى المغتسل قال صلى الله عليه وسلم عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك قد وسع فى البول فى المغتسل اذا جرى الماء عليه ذكره الترمذى وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم فى مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جاريا فلا باس به) وبه قال أبوحنيفة ونص العوارف يوسع فى البول
فى المستحم اذا جرى فيه الماء اه أى فهو مقيد فى المستحم كما يظهر ذلك بالتأمل (و) السادس عشر (أن
لا يستصحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شيأ) كالخاتم والدراهم (عليه اسم الله عزوجل و)
اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراما وان كان خاتمه عليه شئ من ذلك ولم يجد بدا من نزعه قلب
فصه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التمائم والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو
نحاس أوغيرذلك فلا بأس به ثم رأيت الرافعى قال ومنها أن لا يستصحب شيأ عليه اسم الله تعالى كالخاتم
والدراهم التى عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان
عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسوله صلى الله عليه وسلم تعظيما وتوقيرا له قال وكذلك يحترز
من استصحاب ماعليه شئ من القرآن وهل يختص هذا الادب بالبنيان أم يعم البنيان والصحارى فيه اختلاف
للاصحاب ورأيت للصيمرى انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قلعه قبل دخول الخلاء أوضم كفه
عليه فيخير بينهما وكلام غيره يشعر انه لابد من النزع نعم قيل انه لو غفل عن النزع حتى اشتغل بقضاء
الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر أن (لا يدخل بيت الماء) أى المستحم أو المرحاض (حاسر
الرأس) أى كاشفه فلا يدخل الا مغطيا رأسه وكذلك عند الجماع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ
الوارد (عند الدخول) أى عند ارادته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث المخبث الشيطان الرجيم) وفى
المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبث والخبائث النجس الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من
حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الخبث والخبائث هذا لفظ حماد بن زيد ولفظ
عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقى سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم
رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبث والخبائث وقال
الترمذى حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم فى اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول
لم أر العندية فى واحد من الصحيحين وانما علق البخارى للارادة والذى اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفى
رواية هشيم عند مسلم الكنيف بدل الخلاء وأخرجه البيهقى من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول
الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبرانى فى الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش
محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم انى أعوذ بك من الخبث والخبائث وأخرجه
الدارقطنى فى الافراد وقال تفرد به عدى بن أبى عمارة عن قتادة وقال الطبرانى لم يقل فيه بسم الله
الا عدى عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث على رفعه ستر ما بين الجن وعورات بنى آدم أن يقول
اذا دخل الكنيف بسم الله وأما بقية الزيادات التى فى سياق المصنف فأخرج الطبرانى فى الدعاء من
حديث ابن عمر وأنس رفعاه كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث
المخبث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنى حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك الا انه زاد فى
أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك مارواه الطبرانى فى الدعاء من حديث
أبى أمامة رفعه لا يعجزن أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث
المخبث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضا (و) التاسع عشر أن يقول (عند الخروج) من
قضاء الحاجة (الحمد لله الذى أذهب عنى ما يؤذينى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجا عن بيت الماء
فى موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت فى بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه
الطبرانى فى الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاوس رفعه فذكر حديثا فى أدب الخلاء وفيه ثم ليقل
اذا خرج الحمد لله الذى الخ مثل سياق المصنف قال الطبرانى لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ
وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الاربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جاريا فلا بأس به ولا يستصحب شيأ عليه اسم الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم ولا يدخل بيت الماء حاسر الرأس وأن يقول عند الدخول بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم وعند الخروج الحمد لله الذى أذهب عنى ما يؤذينى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجا عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي أذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الي في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني أذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر والخرائطي في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يقم عن خلاء قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعته في جسدي وأخرج عني أذاه (و) العشرون (أن يعد الحجر) أي يهيئه للاستنجاء (قبل الجلوس) في المرحاض وكذلك الماء لمن جمع بينهما وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أحجار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو طلبها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجي بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) لئلا يتطاير اليه شئ من النجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريبا ولا مسلك له فأما المراحيض التي تبنى الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لان فيه حرجا ومشقة ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في غير الاخلية المتخذة لذلك أما الاخلية فلا ينتقل فيها لانه لا يناله رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتنحنح) والذهاب والمجيء والقعود والقيام ولي القدم اليمنى على اليسرى والنط الى وراء (والنتر) أي نتر الذكر (ثلاثا) وذلك برفق (وامرار اليد) أي بعض أصابعه كما عند الرافعي (على أسفل القضيب) ويدلكه لاخراج ما هنالك من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وآخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمزجتهم وفي مآكلهم وفي اختلاف الازمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الامر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلي بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشيخ كالشاب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التفكر في الاستبراء فيتوسوس) أي يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (ويشق عليه الامر) خصوصا في المواضع الباردة (و) اذا ابتلي أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) وتداوه في المحل (فليقدر) في نفسه (انه بقية الماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينضحه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعني رش الماء) قال العراقي رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث سفيان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفيان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما ظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسلك وتلاحم انضمامه عليه فان خشي الوسواس فلينضح على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفا من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه الشئ بعد الشئ ما دمت تمده وقيل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالا للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى الخراءة أمرنا أن لا نستنجي بعظم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الاربعة في السنن بلفظ قيل له قد علمكم نبيكم كل شئ حتى الخراءة قال أجل نهانا فساقوه وفي سياقهم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

الصحابة)

وان يعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجي بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالتنحنح والنتر ثلاثا وامرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكر في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الامر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعني رش الماء وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى الخراءة أمرنا أن لا نستنجي بعظم ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

الصحابة) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خاصمه) فقال (لا أحسبك تحسن الخراءة فقال بلى وأبيك انى) بها (لحاذق) أى عارف فطن قال فصفها لى قال (أبعد الاثر) أى أبعد عن الناس حتى يخفى أثرى (وأعد المدر) أى أهيئه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة (واستقبل الشيح واستدبر الريح) أى أجعل الشيح ساترا من قدامى واجعل الريح من ورائى لئلا يطير الرشاش (وأقعى اقعاء الظبى واجفل أجفال النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقى سواء قال صاحب القوت (الشيح) بالكسر (نبت طيب الرائحة) وليس فى القوت الرائحة وانما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أى غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت فى هذا الموضع (أن يستوفز على صدور قدميه) أى يقعد منتصبا غير مطمئن وفى قوله ههنا اشارة الى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب فى الاستنجاء يقال أقعى اذا ألصق أليتيه بالارض ونصب ساقيه ووضع يديه على الارض كما يقعى الكلب وفى الصحاح للجوهرى بعد قوله ونصب ساقيه ويتساند الى ظهره وقال ابن القطاع أقعى الكلب جلس على أليتيه ونصب فخذيه وأقعى الرجل جلس تلك الجلسة (والاجفال أن يرفع عجزه) وفى القوت عجيزته وفى بعض نسخ الكتاب وأجفل جفل النعام وهو صحيح أيضا يقال جفلت النعامة اذا ندت وشردت وأجفل القوم أسرعوا فى الهرب (ومن الرخصة أن يبول الانسان قريبا من صاحبه مستترا عنه فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليبين الناس به) وفى نسخة ليبين للناس وعبارة القوت فأما من أراد أن يبول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانها رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لانه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يبول والى جنبه صاحبه ليسن التوسعة فى ذلك قلت وتقدم قريبا فى حديث حذيفة عند أبى داود فذهبت أتباعد فدعانى حتى كنت عند عقبه وقال العراقى هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الاشارة اليه * (تنبيه) * قد ذكر النووى فى تحقيق المنهاج آدابا أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج فى المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها الى ستين وقد أشير الى بعضها لان بعضا منها قد ذكره المصنف فى الذى يليه فأغنانا عن ذكره قال النووى يكره استقبال بيت المقدس واستدباره ببول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أو يتكلم بشئ قبل خروجه الا لضرورة فان عطس حمد الله تعالى بقلبه ولا يحرك لسانه وكذا فى حال الجماع ويكره البول فى قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبر وفى المسجد ولو بال فى اناء فى المسجد فهو حرام على الاصح ويستحب أن لا يرى الى ما يخرج منه ولا الى فرجه ولا الى السماء ولا يعبث بيده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يبول فى مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج فى المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا واذا قعد لا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعيذ عند الارتياع ويجب أن يتكلم اذا اضطر الى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعمى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يبول فى المنحدر اذا كان هو من أسفل لان بوله يرجع اليه وان يفرج فخذيه فى القعود لئلا يتطاير عليه شئ من النجاسة لا يشعر بها وأن لا يتغوط تحت ظل حائط ولا على شاطئ نهر لان هذه المواضع لراحة الناس فى الغالب اذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلا أو يرد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يجتنب البيع والكنائس لا لاحترامها وانما هو لئلا يفعلوا ذلك فى مساجدنا كما نهى عن سب الآلهة المدعوة من دون الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى ويكره البول فى الاوانى النفيسة للسرف وكذا يمنع فى أوانى الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره فى مخازن الغلة والدور المسلوكة التى خربت وليحذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء فى الثقب فانه من فعل

الصحابة من الاعراب وقد خاصمه لا أحسبك تحسن الخراءة قال بلى وأبيك انى لاحسنها وانى بها لحاذق أبعد الاثر وأعد المدر وأستقبل الشيح واستدبر الريح واقعى اقعاء الظبى وأجفل اجفال النعام الشيح نبت طيب الرائحة بالبادية والاقعاء ههنا أن يستوفز على صدور قدميه والاجفال أن يرفع عجزه ومن الرخصة أن يبول الانسان قريبا من صاحبه مستترا عنه فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليبين للناس ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه واذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وان كان تحت ثوبه فان ذلك مثلة وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهي عنه فان كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس اذ ذاك فليجعل على فرجه خرقة يشدها عليه ثم يخرج للناس فاذا فرغ من ضرورته تنظف اذ ذاك ويكره الاشتغال فيما هو فيه من نتف ابط أو غيره لئلا يبطئ في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي اذا أراد الله بعبد خيرا يسر عليه الطهارة وأن لا يستجمر بحائط مسجد لحرمته ولا في حائط مملوك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لاجل استجمارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط ملكه لانه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلي بها وجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عيانا بعض الناس استجمر في حائط فلسعته عقرب كانت هنالك على رأس ذكره ورأى من ذلك شدة عظيمة والله أعلم *(كيفية الاستنجاء)* لما كان المحوج الى الاستنجاء انما هو قضاء الحاجة قدم آدابه ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء * اعلم أن الاستنجاء استفعال من النجو والسين للطلب أي طلب النجو ليزيله والنجو هو الاذى الباقي في فم أحد المخرجين وقيل السين للسلب والازالة كالاستعتاب وقيل أصله الذهاب الى النجو وهو ما ارتفع من الارض كانوا يستترون بها اذا قعدوا للتخلي وبعد اتفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا أهل هو واجب أو سنة وبالاول قال الشافعي وأحمد لامره صلى الله عليه وسلم بالاستنجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كولوغ الكلب وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا من استجمر فليوتر فمن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستحباب وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد يشترط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأتيته بروثة فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقى الروثة على عدم اشتراط الثلاث وعلل بأنه لو كان مشترطا لطلب ثالثا وأجيب بان في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس ائتني بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف (ثم يستنجي مقعدته) كناية عن الدبر اذا كان بالجامد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما باحرف حجر واحد وما في معناه أو باحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء ولعل ذكر الاحجار جرى لغلبتها والقدرة عليها في عامة الاماكن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والا فالحكم غير مخصوص بالاحجار (فان أنقى) الموضع بتلك الثلاثة الاحجار ونحوها (كفى) وقال مالك وأبو حنيفة اذا حصل الانقاء بما دون الثلاث كفى قال الرافعي ولاصحابنا وجه يوافقه حكاه أبو عبد الله الحناطي وغيره (والا) أي اذا استوفى العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبا حتى ينقى فانه المقصود الاصلي من شرع الاستنجاء (فان أنقى كفى والا استعمل خامسة فان الايتار مستحب قال عليه) الصلاة و(السلام من استجمر فليوتر) أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية لمسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استجمر أحدكم فليستجمر

(كيفية الاستنجاء) ثم يستنجي لمقعدته بثلاثة أحجار فان أنقى بها كفى والا استعمل رابعا فان أنقى استعمل خامسا لان الانقاء واجب والايتار مستحب قال عليه السلام من استجمر فليوتر

وترا وقوله فليوتر أى بثلاث أوخمس أوسبع أوغير ذلك والواجب الثلاث فان حصل الانقاء بها والا وجبت الزيادة كما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانقاء بشفع وحمل ابن عمر الاستجمار هنا على استعمال البخور فكان يتطيب وترا و يستنجى وترا جمعا بينهما وحكاه ابن عبد البر عن مالك وعند أبى داود زيادة فى هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستنجاء فبأن (يأخذ الحجر بيساره و يضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة و يمرها) هكذا فى النسخ بتأنيث الضمير والصواب و يمده وفى بعض النسخ و يمرها من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبارة القوت يأخذ الحجر بشماله ويمده على مقعدته من مقدمها ماسحا الى مؤخر المقعدة ثم يرمى به هنالك (و يأخذ الثانية و يضعها على المؤخر كذلك و يمدها الى المقدمة) وعبارة فيبتدئ به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها ثم يرمى به (و يأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كمقعدة مجرى الغائط ومخرجه سميت بذلك لانسراب الخارج منها فهى اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزأه) وقال الرافعى فى شرح الوجيز فى كيفية الاستنجاء وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبى هريرة وأبو زيد المروزى انه يمسح بكل حجر جميع المحل بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها و يديره الى الصفحة اليسرى فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذى بدأ منه و يضع الثانى على مقدمة الصفحة اليسرى ويفعل به مثل ذلك و يمسح بالثالث الصفحتين والمسربة ووجهه ماروى انه صلى الله عليه وسلم قال فليستنج بثلاثة أحجار يقبل بواحد ويدبر بواحد و يحلق بالثالث قلت قال ابن الملقن هو غريب وقال النووى فى شرح المهذب ضعيف منكر لا أصل له قال وقول الرافعى انه ثابت غلط منه اه قال الرافعى والثانى قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكى عن أبى اسحق تبع فيه صاحب المهذب والذى حكاه الماوردى عن أبى اسحق أن يمسح بالحجر الاول الصفحة اليمنى من مقدمها الى مؤخرها و يمسح بالثانى اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل اه ثم قال الرافعى وحكى فى التهذيب وجها ثالثا وهو انه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويديره الى مؤخرها و يضع الثانى على مؤخرها ويديره الى مقدمها و يحلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الاول والثانى جميع الموضع كأنه صفحة واحدة و يطيف الحجر الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الاولين و يمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ماذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر الهندوانى اذا كان الرجل فى الشتاء يقبل بالاول و يدبر بالثانى و يقبل بالثالث لان خصيتيه فى الشتاء غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ وا ا كان فى الصيف يدبر بالاول و يقبل بالثانى ويدبر بالثالث لان خصيتيه فى الصيف متدليتان والمرأة تفعل فى الاوقات كلها كالرجل فى الشتاء لئلا يتلوث فرجها كذا فى شرح النقاية للشمنى وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده والله أعلم ثم قال الرافعى وهذا الخلاف فى الاستحقاق أم فى الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ أبى محمد أن الوجهين موضوعان على التنافى وصاحب الوجه الاول لا يجيز الثانى لان تخصيص كل حجر لو منع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل فى كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثانى لا يجيز الاول للخبر المصرح بالتخصيص و يقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت قال النووى وقيل يجوز العدول من الكيفية الثانية الى الاولى دون عكسه والله أعلم ثم قال الرافعى وقال المعظم الخلاف فى الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائز اه *(تنبيه)* قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه اشارة الى انه ينبغى أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

ويأخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويمره بالمسح والادارة الى المؤخر ويأخذ الثانى ويضعه على المؤخر كذلك ويمره الى المقدمة ويأخذ الثالث فيديره حول المسربة ادارة فان عسرت الادارة ومسح من المقدمة او المؤخر أجزأه

لانه لو وضعه على النجاسة ابقى شيأ منها وانتشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم اذا انتهى الى النجاسة أدار الحجر قليلا قليلا حتى يرفع كل جزء منه جزأ من النجاسة ولو أمر من غير اراة ففيه وجهان أحدهما لالان الجزء الثانى من المحل يلقى ماينجس من الحجر والاستنجاء بالنجس لايجوز وأظهرهما انه يجزئه لان الاقتصار على الحجر رخصة وتكلف الادارة تضييق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بان الادارة هل تجب أم لا والله أعلم (ثم) ان الرجل اذا كان يستنجى بالجامد ففى الغائط ماتقدم بيانه يأخذ الحجر بيسراه ويمسح به الموضع ولايستعين باليمنى وفى البول (يأخذ حجرا كبيرا بيمينه و) يمسك (القضيب) أى الذكر (بيساره ويمسح الحجر بقضيبه ويحرك اليسار) دون اليمين فلو حركهما جميعا أوخص اليمنى بالحركة كان مستنجيا باليمين ومنهم من قال الاولى أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمرا الحجر على الذكر لان الاستنجاء يقع بالحجر وامساكه باليسار أولى والاول أظهر وأشهر لان مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد المصنف الحجر بالكبير لان الصغير يحتاج الى ضبطه فيمسكه بين ابهامى الرجلين أو بين العقبين ويأخذ ذكره بيساره ويمسحه عليه ولايحتاج فى هذه الصورة للاستعانة باليمين وان كان يستنجى بما لايحتاج الى ضبطه كالصخرة العظيمة والجدار أخذ ذكره باليسار (فيمسح ثلاثا) أى ثلاث مرات (فى ثلاثة مواضع أو) يمسح (فى ثلاثة أحجار أو) يمسح (فى ثلاثة مواضع من جدار) غير مملوك لاحد ولا وقف لما تقدم النقل عن ابن الحاج فى النهى عنهما حتى ولا مملوكا له خوفا من تلوثه أوغيره اذا أصابه المطر قال الرافعى وذكر بعضهم انه لاطريق للاحتراز عن هذه الكراهية الا الامساك بين العقبين والابهامين أما اذا استعمل اليمين منه كان مرتكبا للنهى كيف فعل اه (الى أن لاترى الرطوبة) والنداوة (فى محل المسح) ويعقبه الجفوف وكذلك اذا مده الى الارض ومسح بها ثلاثا وفى القوت ومن مد ذكره من موضع الحشفة لم ينفعه لانه ربما كان فى قصبة الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك بمرتين أتى بالثالثة ووجب ذلك) أى يمسح المرة الثالثة وجوبا (ان أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه الماء (وان حصل بالرابعة استحب الخامسة للايتار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر (ثم ينتقل من ذلك الموضع الى موضع آخر ويستنجى بالماء) تحرزا عن عود الرشاش اليه اذا أصاب الماء النجاسة أى فاذا كان يستنجى بالحجر فلايقوم عن الموضع كيلا تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووى أن هذا فى غير الاخلية المعدة لذلك أما الاخلية فلا ينتقل فيها للمشقة ولانه لاينالها رشاش (بأن يفيضه) أى يصب الماء (باليمنى على محل النجو) وهو الاذى الكائن على فم المخرج (ويدلك باليسرى) مبتدئا بالوسطى ثم بالمسبحة والخنصر لكا تاما (حتى لايبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس اللمس) والمراد بالكف هنا الاصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولا ثم غسل دبره ببطون الخنصر والبنصر والوسطى لابرؤسها احترازا عن الاستمتاع بالاصابع حتى ينقطع الاثر ويعرف انقطاعه بالخشونة فى اللمس وعدم الرائحة وفى الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الطهارة ولايقدر ذلك بعدد لان النجاسة مرئية الا انه لا الموسوسة فيقدر بالثلاث ويقع بالسبع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعا معا ثم تفعل بعد ذلك كما يفعل الرجل على ماوصفنا لانها لو بدأت باصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها فى موضعها فيجب عليها الغسل وهى لاتشعر به (ويترك الاستقصاء) أى طلب المبالغة (فيه بالتعرض للباطن) أى لما بطن من النجاسة (فان ذلك منبع الوسواس) ومن تعمقهم فيه ماأخبرنى رجل من أهل الروم أن رجلين من فضلائهم تنازعا فقال أحدهما للثانى أنت لاتحسن الاستنجاء فقال الثانى بلى أحسن فيه فأمر بفرسين عريين بعد ان ربط على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحدا بلاحائل ازار فرمح به مشوارا فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولايخفى ان ذلك كله من المبالغات التى لم يكن يعرفها السلف

ثم يأخذ حجرا كبيرا بيمينه والقضيب بيساره ويمسح الحجر بقضيبه ويحرك اليسار فيمسح ثلاثا فى ثلاثة مواضع أوفى ثلاثة أحجار أوفى ثلاثة مواضع من جدار الى أن لا يرى الرطوبة فى محل المسح فان حصل ذلك بمرتين أتى بالثالثة ووجب ذلك ان أراد الاقتصار على الحجر وان حصل بالرابعة استحب الخامسة للايتار ثم ينتقل من ذلك الموضع الى موضع آخر ويستنجى بالماء بان يفيضه باليمنى على محل النجو ويدلك باليسرى حتى لايبقى أثر يدركه الكف بحس اللمس ويترك الاستقصاء فيه بالتعرض للباطن فان ذلك منبع الوسواس

وليعلم أن كل مالا يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة مالم تظهر وكل ماهو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش و يدلك يده بحائط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والحجر مستحب فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ماهذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا كنا نجمع بين الماء والحجر

السالف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة المطاعم والمشارب فلا يكون هذا وأمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل مالا يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة مالم تبرز) أي مالم تظهر الى الخارج (وكل ماهو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيله) حتى يتيقن الطهارة (ولا معنى للوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش) وانما خص النفاق بالقلب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شئ جاوز الحد فهو فاحش والمراد ههنا الزنا لمناسبة الفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحصن فرجي من الفواحش اهـ وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طرق أربعة ضعيفة الاولى من طريق خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجي واجعلني من الذين اذا أعطيتهم شكروا واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفري في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس لكن الحسن عن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن حبيب بن أبي حبيب عن أبي اسحق عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفري أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه اتهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادي عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدي علي بن أبي طالب رضي الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمى ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واستر عورتي ولا تشمت بي عدوي الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساكر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بانه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الحرث بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخريج أحاديث الاذكار وفي سنده حماد بن عمرو النصيبي وقد وصف أيضا بانه كان يضع الحديث قال ولم يحضرني سياق لفظه الآن والله أعلم (ويدلك يده) بعد الفراغ من الاستنجاء (بحائط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالصحراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد عقد أبو داود في سننه عليه بابا فقال باب الرجل يدلك يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أتيته بماء في تور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أتيته باناء آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجي بالماء بقبله ويدلك يده بعد غسل الدبر وينضح فرجه أو سراويله بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة به ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شم من يده ريحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كما هي في اليد أم لا وجهان أصحهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والحجر) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الحجر أدب (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ماهذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والحجر) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الحجر اهـ قلت وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذي

حديث غريب وقال العراقي وابن الملقن وفي ذلك رد على قول النووي تبعا لابن الصلاح ان لو ارد في جمع أهل قباء بين الماء والاحجار لا أصل له في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافعي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالحجر والاثر بالماء فلا يحتاج الى مخامرة عين النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزيل العين والاثر والحجر لا يزيل الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والحجر أفضل فيقدم الحجر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سراقة وسليم الرازي وكلام القفال الشاشي في محاسن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط *(تنبيه)* ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفي وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجى بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمل النبي صلى الله عليه وسلم الاحجار وأبو هريرة معه ومعه اداوة من ماء أخرجه البخاري والاسمعيلي من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجى بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير وفيه فأتيته بماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا من ماء والله أعلم *(تنبيه)* آخر قد تقدم أن الجمع بينهما أدب وقال الشمني في شرح النقاية وقيل هو سنة في زماننا لما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وأنتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انها قالت مرن أزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله

(فصل) لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجى عنه وقد أورده في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي قال الخارج من البدن اما ريح فلا استنجاء منه أو عين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالمني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الحجر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالحجر من دم الحيض وفائدته فيمن انقطع حيضها واستنجت بالحجر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا اعادة اه ثم قال الرافعي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظر ان لم تجب به الصغرى أيضا نظر فان كان طاهرا فذاك وان كان نجسا كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحجر فيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من الثقبة التي تنفتح ويحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات أم للاحجار فيه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السبيلين نظر ان لم يكن ملوثا كالدود والحصاة التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان أصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالحجر لان المقصود من الاستنجاء ازالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للازالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يخلو عن رطوبة وان قلت وخفيت وان كان ملوثا فينظر ان كان نادرا كالدم والقيح نفيه قولان أحدهما يتعين ازالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المزني وحرملة وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الحجر نظرا الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة مما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفياتها فيناط الحكم بالمخرج ومنهم من قطع بهذا وحمل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الاليتين لا في الداخل ومن جملة النجاسات النادرة الذي فيجيء فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادرة وهو ان ما يخرج منها مشوب بالمعتاد كفى الحجر فيه وان تمحض النادر فلابد من الماء هذا فى الخارج
النادر أما المعتاد فان لم يعد المخرج فعليه أحد الامرين اما ازالته بالماء كسائر النجاسات واما التخفيف
بجامد وان عدا المخرج نظران لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الامرين وذلك القدر
من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزنى انه اذا عدا المخرج لايجزئ فيه الا الماء فمنهم
من أثبته قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاقتصار على الاحجار والاكثرون
امتنعوا من اثباته قولا وانقسموا الى مغلط ومؤول وان انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أن يعدو
المخرج وما حواليه فينظر ان لم يجاوز الغائط الاليتين ففى جواز الاقتصار فيه على الاحجار قولان أحدهما
الجواز رواه الربيع واحتج الشافعى رضى الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل فى زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم رقة البطون وكان أكثر أقواتهم التمر وهو مما يرقق البطن ومن رق بطنه انتشر خلاؤه عن
الموضع وما حواليه ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثانى ذكره فى القديم انه لايجوز لانه انتشار لايعم ولا
يغلب واذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقان أخريان احداهما القطع بالقول الاول
رواها الشيخ أبو محمد والمسعودى والثانية القطع بالقول الثانى حكاها كثيرون من الائمة وأما البول
فالحشفة فيه بمثابة الاليتين فى الغائط والامر فيه على هذا الاختلاف وعن أبى اسحق المروزى انه اذا جاوز
البول الثقب لم يجز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل فى الغائط والفرق أن البول ينفصل على
سبيل الترزيق فيبعد فيه الانتشار وان جاوز الغائط الاليتين والبول الحشفة تعينت الازالة بالماء كسائر
النجاسات لانه نادر بمرة ولافرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث
يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لاتنتقل النجاسة عن الموضع الذى أصابته عند الخروج فلو قام
وانضمت اليتاه عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لايصيب موضع النجو نجاسة من خارج
حتى لو عاد اليه رشاش ما أصاب الارض تعين الماء وبشرط أن لايجف الخارج عن الموضع فان جف تعين
الماء وحكى الرويانى انه ان كان يقلعه الحجر يجزئ والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

(فصل) وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم فواجب غسله لان ما على
المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة ولا ضرورة فى المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند
أبى حنيفة وأبى يوسف لايجب غسله وعند محمد يجب بناء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو
كالباطن وهو قولهما وفى القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فالصحيح انه
لا يطهر الا بالغسل ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهى أكثر من قدر الدرهم فعن
الفقيه أبى بكر محمد بن الفضل لاتجزئه الاحجار وعن أبى شجاع والطحاوى تجزئه والله أعلم *خاتمة الباب*
قال الرافعى لافرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال فى الاستنجاء من الغائط وأما فى البول فليس
للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسلكيه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا أفردناه بالنظر
احتمل أن يكون زائدا فسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجىء فى مسلكيه
الخلاف فى جواز الاقتصار على الحجر فى الثقبة المنفتحة مع انفتاح المسلك المعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة
بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل مخير ان شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الاحجار أو ما فى
معناها وكذلك البكر لان البكارة تمنع من نزول البول فى الفرج وأما الثيب فالغالب انها اذا بالت تعدى
البول الى فرجها الذى هو مدخل الذكر ومخرج الولد لان ثقبة البول فوقه فيسيل اليه فان تحققت ان الامر
كذلك لم يجزها الا الماء وان لم تحقق جاز لها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لايختلف بالثيابة
والبكارة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكى وجه انه لايجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر
المغسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

فرجها كما تخلل أصابع رجليه الا انها صارت ظاهرا بالثيابة والله أعلم

(كيفية الوضوء)

هو بضم الواو وفتحها مصدر و بفتحها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضاءة وهى الحسن والنظافة وشرعا نظافة مخصوصة ففيه المعنى اللغوى لانه يحسن أعضاء الوضوء فى الدنيا بالتنظيف وفى الآخرة بالتحجيل حتى قيل الحكمة فى غسل هذه الاعضاء هو هذا المعنى فان العبد اذا توجه لخدمة ملك يجب أن يجدد النظافة وأيسرها تنقية الاطراف التى تنكشف كثيرا ومتى أبصرت نقيته من الدرن نظيفة من الوسخ قبلها القلب واستحسنها العقل وقدم الوضوء على الغسل لان الله تعالى قدمه عليه فقال (اذا فرغ) العبد (من الاستنجاء) بالآداب التى ذكرت (اشتغل بالوضوء) أى بمهماته (فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجا من الغائط) وأصله المطمئن من الارض الواسع وكان الرجل منهم اذا أراد أن يقضى الحاجة أتى الى الغائط فقضى حاجته فقيل لكل من قضى حاجته قد اتى الغائط يكنى به عن العذرة وقد تغوط و بال كذا فى مختار الصحاح وقال المناوى كنى به عن العذرة كراهة لاسمه فصار حقيقة عرفية (الا توضأ) الوضوء الشرعى وهذا الحديث لم يتعرض له العراقى الا أن يكون المراد بالوضوء الاستنجاء وهو وان كان بعيدا ولكن يساعده مارواه ابن حبان فى صحيحه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا من ماء الا انه لا يناسب المقام كما لا يخفى ور بما يخالفه ما أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت بال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عمر خلفه بكوز من ماء فقال ماهذا ياعمر قال ماء توضأ به قال ماأمرت كلما بلت ان أتوضأ ولو فعلت لكانت سنة قال المنذرى المرأة التى روت عن عائشة مجهولة (و) من آداب الوضوء (أن) الرجل (يبتدئ بالسواك) أى يقدمه على أفعال الوضوء وهو بالتثليث عود الاراك والجمع سوك بالضم والاصل بضمتين مثل كتاب وكتب قال ابن دريد سكت الشئ أسوكه سوكا من باب قال اذا دلكته ومنه اشتقاق السواك وهو أحسن من قول ابن فارس مأخوذ من تساوكت الابل اذا اضطربت أعناقها من الهزال (فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ان أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك) قال العراقى أخرجه أبو نعيم من حديث على ورواه ابن ماجه موقوفا على على وكلاهما ضعيف ورواه البزار مرفوعا واسناده جيد اه قلت وكذا أخرجه السجزى فى الابانة من حديث على مرفوعا ورواه أبو مسلم الكجى فى السنن وأبو نعيم من حديث الوضين وفى اسناده مندل وهو ضعيف وقوله ورواه البزار الخ صرح به فى شرح التقريب بلفظ ان العبد اذا تسوك ثم قام يصلى قام الملك خلفه فيستمع لقراءته فيدنو منه أو كلمة نحوها حتى يضع فاه على فيه فما يخرج من فيه شئ الا صار فى جوف الملك فطهروا أفواهكم للقرآن قال ورجاله رجال الصحيح الا أن فيه فضيل بن سليمان النميرى وهو وان أخرج له البخارى ووثقه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فتأمل (فينبغى أن ينوى عند السواك تطهير فيه) أى فمه (لقراءة الفاتحة وذكر الله عز وجل فى الصلاة) ولو قال لقراءة القرآن لكان شاملا للمذهبين أى انه باستعماله السواك لا يقتصر على نية ازالة الوسخ عن فمه بل ينوى بذلك ماذكر حتى يثاب عليه (وقال صلى الله عليه وسلم صلاة فى اثر سواك أفضل من خمس وسبعين صلاة من غير سواك) قال العراقى أخرجه أبو نعيم فى كتاب السواك من حديث ابن عمر باسناد ضعيف ورواه أحمد والحاكم وصححه والبيهقى وضعفه من حديث عائشة بلفظ من سبعين صلاة اه قلت وكذا ابن زنجويه الا انه قال صلاة بسواك وأخرجه ابن عدى من رواية مسلمة بن على الخشنى عن سعيد بن سنان الحمصى عن أبى الزاهرية عن أبى هريرة رفعه بلفظ المصنف الا انه قال من خمس وسبعين من غير سواك قال ومسلمة لا شئ فى الحديث (وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة) قال العراقى متفق عليه من حديث أبى هريرة اه قلت وأخرج أبو داود والنسائى بلفظ لامرتهم

(كيفية الوضوء)

اذا فرغ من الاستنجاء اشتغل بالوضوء فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم قط خارجا من الغائط الا توضأ ويبتدئ بالسواك فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك فينبغى أن ينوى عند السواك تطهير فمه لقراءة القرآن وذكر الله تعالى فى الصلاة وقال صلى الله عليه وسلم صلاة على أثر سواك أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سواك وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة

وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على قلحا استاكوا أي صفر الاسنان وكان عليه السلام يستاك في الليلة مرارا وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال لم يزل صلى الله عليه وسلم يأمرنا بالسواك حتى ظننا أنه سينزل عليه فيه شيء وقال عليه السلام عليكم بالسواك فانه مطهرة للفم ومرضاة للرب وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه السواك يزيد في الحفظ ويذهب البلغم وكان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسواك على آذانهم

بتأخير العشاء والسواك عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السواك من حديث سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السواك من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحمد والضياء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا عند الطبراني في الاوسط عن علي واقتصروا على فصل السواك وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد المطلب بلفظ لفرضت عليهم السواك عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحمد والنسائي عن أبي هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول مرسلا بلفظ لامرتهم بالسواك والطيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على قلحا استاكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحمد والبغوي من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما ذكر ورواه الطبراني من حديث جعفر بن تمام أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله قلحا بضم القاف وسكون اللام (أي صفر الاسنان) وقد قلحت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة وهو أقلح وهي قلحاء والجمع قلح كاحمر وحمر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسواك حتى ظننا انه سينزل عليه فيه شيء) أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسواك فانه مطهرة للفم ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما أي في كتاب الصيام من حديث عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الايمان اه قلت وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للفم مرضاة للرب مفرحة للملائكة قال والخليل عنده مناكير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السواك يزيد في الحفظ ويذهب البلغم) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السواك يزيد الحافظ حفظا وفي كلام ابن عباس في السواك عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلغم والبلغم أحد الاخلاط الاربعة (وكان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسواك على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكه على أذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وأوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة فرأيت زيدا يجلس في المسجد وان السواك من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكلما قام الى الصلاة استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله عليه وسلم *(تنبيه)* قد بقيت أحاديث في فضل السواك لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فمنها ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك واختلف في معنى الشوص هنا فقيل هو الغسل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يستاك عرضا وقال ابن دريد الشوص الاستياك من أسفل الى أعلى ويقال شصت معرب ششت بمعنى غسلت بالفارسية قلت ومصدره ششتن بزيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر ان رسول

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرا أوغير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لايدع الوضوء لكل صلاة وأخرج الستة خلا البخارى من حديث عائشة رفعته عشر من الفطرة فساقه وذكر فيهن السواك وأخرج أبوداود من حديثها أيضا رفعته كان يوضع له وضوءه وسواكه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وأخرج أيضا من حديثها رفعته كان لا يرقد فى ليل ولانهار فيستيقظ الا تسوك قبل أن يتوضأ وأخرج البخارى فى تفسير آل عمران من حديث ابن عباس بت عند النبى صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبونعيم فى كتاب السواك من حديث عبد الله بن عمرو رفعه لولا أن أشق على أمتى لامرتهم أن يستاكوا بالاسحار وأخرج أحمد عن أبى بكر والشافعى وأحمد أيضا والنسائى وابن حبان والحاكم والبيهقى عن عائشة وابن ماجه عن أبى أمامة بلفظ السواك مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبرانى فى الاوسط عن ابن عباس ومجلاة للبصر وفى الكبير عنه يطيب الفم ويرضى الرب وفى كتاب الايمان لرستة عن حسان بن عطية مرسلا السواك نصف الايمان والوضوء نصف الايمان وأخرج أبونعيم فى كتاب السواك عن عبد الله بن عمرو بن حلحلة ورافع بن خديج معا السواك واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن جزء السواك من الفطرة وأخرج ابن عدى والعقيلى والخطيب فى الجامع عن أبى هريرة السواك يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمى فى الفردوس عن أبى هريرة السواك سنة فاستاكوا أى وقت شئتم ومن حديث عائشة السواك شفاء من كل داء الا السام والسام الموت (وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الحمض يستاك بقضبانه والواحدة اراكة ويقال هى شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاغصان خوارة العود وله ثمر فى عناقيد يسمى البرير يملأ العنقود الكف وفى الشفاء هو أفضل مايستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته فى بطون الاودية ورعما نبت فى الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك أعم من الاصل والفرع والمعروف الآن فى الاستعمال أصله المتبطن فى الارض يحفر عليه فيخرج وهو طرى ويقلع على قدر الشبر وأكثر وينشف ويرسل الى سائر البلدان (أوغيره من قضبان الاشجار) جمع قضيب وهو الغصن الناعم كجريد النخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (مما يخشن) لمسه (ويزيل القلح) محركة وهى صفرة تعلو الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعم لو كان جزأ منه كاصبعه الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها الاول والثانى موافق لابى حنيفة ومالك فانهما قالا يجزئ ويكره من عود الآس والتين والرمان والورد والريحان واللفت طبا فان الاستياك من كل ذلك يورث أمراضا خاصة (ويستاك) الانسان (عرضا) لماورد اذا استكتم فاستاكوا عرضا رواه أبوداود فى مراسيله والمراد عرض الاسنان ويستاك أيضا (طولا) وهو الذى فسر به الشوص على أحد الاقوال وهو من سفل الى علو وقال النووى فى الروضة كره جماعات من أصحابنا الاستياك طولا أى لانه يجرح اللثة (وان اقتصر فعرضا) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذكره المصنف فى الوسيط أيضا ولم يذكر المصنف استياك اللسان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان وأبوداود والنسائى من حديث أبى موسى رضى الله عنه قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بسواك بيده يقول أع أع والسواك فى فيه كأنه يتهوع هذا لفظ البخارى وهى بضم الهمزة فيهما وفى رواية غير أبى ذر بفتحهما وعند ابن عساكر بالاعجام وعند النسائى عاعا وعند أبى داود أه أه وفى صحيح الجوزقى اخ اخ بكسرهما والخاء معجمة وانما اختلفت الروايات لتقارب مخارج هذه الاحرف وكلها ترجع الى حكاية صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السواك على طرف لسانه كما عند مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند أحمد يستن الى فوق (ويستحب السواك عند كل صلاة) أى عند ارادة القيام اليها كما مر من حديث الشيخين لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة أى أمر ايجاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك أوغيره من قضبان الاشجار مما يخشن ويزيل القلح ويستاك عرضا وطولا وان اقتصر فعرضا ويستحب السواك عند كل صلاة وعند كل وضوء

وان لم يصل عقبه وعند تغير النكهة بالنوم أو طول الازم أو أكل ما تكره رائحته

لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء أي أمر ايجاب فبقي الامر على الاستحباب والسنية وحكي عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق ان تركه عمدا يبطل الصلاة والمشهور عن داود انه سنة وكذا الابن حزم وزاد الا يوم الجمعة فانه فرض لازم وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكي عن اسحق بانه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي ان أبا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق (وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بانه صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه واعترض عليه بأن المواظبة تفيد الوجوب لا السنية وأجيب بان المختار انها لا تفيده لكنه مقيد بعدم العارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء ولو وجب لامرهم شق عليهم أو لا ومن ثم قال شارح الكنز الاصح انه مستحب لانه ليس من خصائص الوضوء وفي فتح القدير وهو الحق ويوافقه ما في المقدمة الغزنوية يستحب في خمسة مواضع القيام الى الصلاة وعند الوضوء (وعند تغير النكهة) على وزن تمرة اسم من نكه عليه وله نكها ونكهه اذا تنفس على أنفه ليشتم ريح فمه (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفتح فسكون السكوت الطويل أو من ترك الاكل (أو) من (أكل ما تكره رائحته) كالبصل والثوم أو غيرهما من الخبائث وكذلك يستحب عند ارادة الجماع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيما له وفي كل حال الا للصائم بعد الزوال فيكره خلافا لابي حنيفة ومالك وأحمد قال النووي وانا أقول غريب انه لا يكره السواك للصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها مما يستحب فيها السواك ويطرد فيه الاستحباب لكنه آكد في مواضع منها عند الصلاة وان كان على الطهارة سواء كان متغير الفم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السواك وقد روي عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحفر ويجلو البصر ويشد اللثة ويطيب الفم وينقي البلغم وتفرح له الملائكة ويرضي الرب تعالى ويوافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد المحاسني الحنفي الدمشقي في شرح منظومة السواك له خصالا في السواك غير ما ذكر منها انه يورث الغنى مع الادمان عليه ويطرد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويغزر المني ويبطئ الشيب ويشد الظهر ويؤنس في اللحد ويوسع له في قبره ويزيد في العقل ويذكر الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد نظم بعض الفضلاء أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

فوائد السواك عشرون تحب * مطهرة للفم مرضاة لرب
يفرح املاكا يغيظ الشيطان * يطيب نكهة جلاء الاسنان
يحد أبصارا ويؤتي السنة * يحسن الصوت يزكي الفطنة
يشد لحم منبت الاسنان * يزيد في فصاحة اللسان
يذكر الميت بالشهادة * يغني لمن اعتاده اعداده
يبطئ الشيب يزيد الاجرا * يسهل النزع يقوي الظهرا
يزيد في العقل على المعتاد * وقاطع رطوبة الاجساد

اه وفي تاريخ داريا لعبد الصمد الخولاني عن أنس رضي الله عنه رفعه عليكم بالسواك فنعم الشيء السواك يذهب الحفر وينزع البلغم ويجلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالبخر ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة ويحمد الملائكة ويرضي الرب ويغضب الشيطان قال الترمذي الحكيم وليبلع ريقه في أول استياكه فانه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلع بعد شيأ فانه يورث النسيان * (تنبيه) * لم يذكر المصنف دعاء السواك وذكره الروياني في البحر فقال ويقول عند السواك اللهم بيض به أسناني وشد به

لثاني وبارك لي فيه يا أرحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السواك يجلس) أي يتهيأ والافضل أن يكون مستقبل القبلة (للوضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المهذب وفي شرح المفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال وجمع المصنف في بداية الهداية بين البسملة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبارة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتيمن قال الرافعي وهو أقلها وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العراقي وقال الزاهدي من أئمتنا ان الافضل أن يأتي بها بعد التعوذ وفي النهر ولو كبر أو هلل أو حمد الله كان مقيما الاصل السنة وقال قاضيخان الاصح انه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطا للخلاف الواقع فيها وذهب أحمد الى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) قلت المعنى (أي لا وضوء كاملا) قال الرافعي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا للاعضاء وضوئه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري انه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أحمد لا أعلم حديثا في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعد وأبي سبرة وأم سبرة وعلي وأنس وأما قول الرافعي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من توضأ وذكر اسم الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثا ثابتا قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه لا يلزم من نفي العلم ثبوت العدم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا ينتفي الحكم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعد ما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح اليعمري أحاديث الباب اما صريح غير صحيح واما صحيح غير صريح وقال ابن الصلاح يثبت بمجموعها ما يثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ *(تنبيه)* لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كما لو نسي التسمية في ابتداء الاكل يأتي بها اذا تذكر في الاثناء ولو تركها في الابتداء عمدا فهل يشرع له التدارك في الاثناء هذا محتمل قال النووي قول الرافعي هذا محتمل عجيب فقد صرح الاصحاب بأنه يتدارك في العمد وممن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرير وغيرهما وقد أوضحه في شرح المهذب (ويقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبارة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي اعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجئ فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لا أصل له ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافعي تبعا للغزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المهذب متعقبا على مصنفه حيث أورده لا أصل له ولا ذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذفت دعاء الاعضاء اذ لا أصل له وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود انه صدوق قدري وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السواك يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملا ويقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن يدخلهما الاناء و يقول اللهم انى أسألك اليمن والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة ثم ينوى رفع الحدث أو استباحة الصلاة

حجر فقال لم يرد فيه الا هذا لمشى الحال ولكن بقية ترجمته عند ابن حبان كان يروى المناكير عن المشاهير حتى يشهد المبتدئ فى هذه الصناعة انها موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافى بين قوله وبين قول أحمد وأبى داود بان يجمع بأنه كان لا يتعمد بل يقع ذلك فى روايته من غلطه وغفلته ولذلك تركه البخارى والنسائى وأبو حاتم وغيرهم اهـ وفى حديث على الذى أخرجه ابن منده فى كتاب الوضوء والمستغفرى فى الدعوات وأبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصرى عن على رضى الله عنه قال علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال ياعلى اذا قدمت وضوأك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذى هدانا للاسلام اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك فى وضوئه قال الرافعى ولا فرق فى استحبابه بين القائم من النوم وغيره ولا بين أن يتردد فى طهارة يديه أو يتيقنها ولا بين من يدخل يديه فى الاناء فى توضئه وبين من لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضى الا الاستحباب فى حق من يدخل يديه فى الاناء ثم من يدخل يديه فى الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل تنجس يديه فى طوفهما وهو نائم بخص بشئ وهو انه يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه فى الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فانه لايدرى أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقن طهارة اليدين وان تيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما الا بل يتخير بين تقديم الغمس وتأخيره لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثانى يكره لان المتيقن والمتردد يستويان فى أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال النووى على قول الرافعى أظهرهما الا قلت ولا تزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغمس نص عليه فى البويطى وصرح به الاصحاب للحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء فى اناء كبير أو صخرة مجوفة بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بفمه أو طرف ثوب نظيف ونحوه والله أعلم اهـ وقال الرافعى أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التثليث مستحب فى جميع أفعال الوضوء كما سيأتى (و يقول اللهم انى أسألك اليمن والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة) هكذا هو فى القوت والعوارف ولم أجد له أصلا فى أثر (ثم ينوى رفع الحدث أو استباحة الصلاة) قال الرافعى الوضوء نوعان وضوء رفاهية ووضوء ضرورة أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوى أحد أمور ثلاثة أولها رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع الصلاة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجه انه ان كان يمسح على الخف لم يجزه نية رفع الحدث بل ينوى استباحة الصلاة كالمتيمم ولو نوى رفع بعض الاحداث دون بعض بان كان قد نام وبال وفسا فنوى رفع حدث منها فيه وجوه أصحها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فاذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثانى لا يصح لان مالم ينو رفعه يبقى والاحداث لا تتجزأ فاذا بقى البعض بقى الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاومان لكن من نصر الاول قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض لها ليس بشرط فاذا تعرض لها مضافا الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينف رفع ما عداه صح وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقاءه فصار كما لو قال ارفع الحدث لا أرفعه والرابع ان نوى رفع الحدث الاول صح وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذى أثر فى المنع ونقض الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الآخر صح وان نوى غيره فلا لان الآخر أقرب وذكر بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينف صح بلا خلاف وهذا اذا كان الحدث الذى خصه

و يستديم النية الى غسل الوجه فان نسيها عند الوجه لم يجزه

بالرفع واقعاله فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بال نظران كان غالطا صح وضوءه لان التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح فى أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته الثانى استباحة الصلاة أوغيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف فاذا نواها وأطلق أجزأه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لما عداها بالنفى ولا بالاثبات صح أيضا وان نفى غيرها فثلاثة أوجه أصحها الصحة لان المنوى ينبغى أن تباح ولا تباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعض والثانى المنع لان نيته تضمنت رفع الحدث وابقاءه كما سبق والثالث يباح له المنوى دون غيره واذا نوى ما يستحب له الوضوء كقراءة القرآن للمحدث وسماع الحديث وروايته والقعود فى المسجد وغيرها فوجهان أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصدها قصد رفع الحدث والثانى يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة لكن المنع فى القسم الثانى أظهر منه فى الاول ولذلك قطع بعضهم بنفى الصحة فيه ولو شك فى الحدث بعد تيقن الطهارة فتوضأ احتياطا ثم تبين انه كان محدثا فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء والحالة هذه محبوب للاحتياط لا للحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة فى الوضوء لجهة كونه قربة فاشبه سائر القربات ولهذا ذكروا وجهين فى اشتراط الاضافة الى الله تعالى كما فى الصوم والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية فى الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز ولو كان الاعتبار على توجه القربة لما جاز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه لا يشترط التعرض للفرضية فى الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض للفرضية وان نوى رفع الحدث أو الاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا صلاة فكيف ينوى فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أبا على ذكر ان الموجب للطهارة هو الحدث وقد وجب الا أن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر ثم اذا نوى بوضوئه أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيأ آخر كالتبرد مثلا ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن سريج انه لا يصح لان الاشتراك فى النية بين القربة وغيرها مما يخل بالاخلاص وأصحهما انه يصح وأما النوع الثانى وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسلس البول ونحوهما فلو اقتصرا على نية رفع الحدث ففيه وجهان أصحهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثانى يصح لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثانى لا ويحكى ذلك عن أبى بكر الفارسى والخضرى ثم قال المصنف (ويستديم النية) من أول شروعه فى أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يفرغ من الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستدم الى آخرها فيستديم (الى غسل الوجه) أى أول جزء من أجزائه فان فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسيها عند) غسل (الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعى فى ايجابه النية فى طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظرا لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه قال مالك وأحمد وغيرهما من الائمة خلافا لابى حنيفة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها الا أن أحمد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكره ابن هبيرة وقال الرافعى لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

واما

فاما أن تحدث مقارنة لاول غسل الوجه أو تتقدم فان حدثت مقارنة لاول غسل الوجه صح الوضوء ولا
يجب الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من العسر ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن وقال النووي
قلت وفي الحاوي وجه انه يثاب عليها والله أعلم ثم قال الرافعي وان تقدمت عليه نظران استصحبها الى أن
ابتدأ بغسل الوجه صح الوضوء وحصل ثواب السنن المنوية قبله وان قارنت ما قبله ففي صحة الوضوء وجهان
أحدهما الصحة وأصحهما المنع ثم قال وقول المصنف في الوجيز وقت النية حالة غسل الوجه مؤول لان
اطلاق غسل الوجه يتناول جميعه والجميع ليس بوقت النية لا بمعنى انه يجب اقتران النية بالكل كقولنا وقت
الصوم النهار لانه يجوز أن يغسل الوجه على التدريج ولا تقترن النية بما سوى الجزء الاول ولا بمعنى انه
تجزئ النية في أي بعض من ابعاضه اتفقت كقولنا وقت الصلاة كذا لان اقترانها بما سوى الجزء الاول
لا يغني فاذا المراد أول غسل الوجه والله أعلم (ثم يأخذ غرفة) من ماء (لفيه) أي فمه (فيتمضمض بها)
أي يردده في فمه (ثلاثا) اى ثلاث مرات بثلاث غرفات (ويغرغر بأن يرد الماء الى الغلصمة) أي رأس
الحلق (الا أن يكون صائما فيرفق) أي لا يبالغ في الغرغرة خشية الحاق الفساد بالصوم وقد ورد هذا
الاستثناء في بعض الاحاديث نبه عليه ابن القطان وقال سنده صحيح ثم كونه يتمضمض ثلاثا هو الذي
روي من فعله صلى الله عليه وسلم ولو تمضمض ثلاثا بغرفة كان مقيما السنة المضمضة لا سنة تكرار الغرفات
عندنا فيكون دون الاول صرح به الشيخ حسن في شرح مراقي الفلاح (ويقول اللهم أعني على تلاوة كتابك
وكثرة الذكر لك) هكذا هو في القوت وكذا في العوارف الا أنه زاد قبله اللهم صل على محمد وآل محمد وجاء في
حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنده آنفا وفيه فاذا تمضمضت فقل اللهم أعني على تلاوة ذكرك
وأخرج ابن عساكر من طريق محمد بن الحنفية عن أبيه وفيه فلما تمضمض قال اللهم لقني حجتي وفي
الذخائر لمجلي عند المضمضة اللهم أعني على تلاوة القرآن والذكر (ثم) يأخذ (غرفة) أخرى من الماء
(لانفه ويستنشق ثلاثا) أي يجذب الماء الى مارن أنفه وهذا معنى قوله (ويصعد الماء بالنفس الى
خياشيمه) جمع خيشوم هو أعلى الانف وظاهره ان كل هذا بغرفة واحدة وعندنا قيدوه بثلاث غرفات
لعدم انطباق الانف على باقي الماء بخلاف المضمضة ولا يبالغ في الاستنشاق اذا كان صائما أيضا لما في السنن
الاربعة عن لقيط بن صبرة رفعه اسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق الا أن تكون صائما
وقال الولي العراقي في شرح البهجة تتأدى سنة المضمضة والاستنشاق بالفصل وهو أن تكون غرفات
المضمضة غير غرفات الاستنشاق وبالجمع وهو عكسه والافضل عند الرافعي الفصل بغرفتين وقيل بست غرفات
وعند النووي بثلاث غرفات وهو ظاهر الاحاديث وقيل بغرفة ومن السنن المبالغة فيهما للمفطر بأن يبلغ
الماء في المضمضة أقصى الحنك مع امرار الاصبع على الاسنان وفي الاستنشاق يصعده بالنفس الى الخيشوم
مع ادخال الاصبع اليسرى وازالة ما فيه من الاذى وأما الصائم فلا يبالغ خشية الافطار سواء فيه صوم
الفرض والتطوع اهـ وفي تقييد بعض أصحابنا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن خمس
الترتيب والتثليث وتجديد الماء وفعلهما باليمنى والمبالغة فيهما لغير الصائم وسر تقديمهما اعتبار أوصاف
الماء لان لونه يدرك بالبصر وطعمه بالفم وريحه بالانف وقال ابن أمير حاج وقدمت المضمضة على الاستنشاق
لشرف منافع الفم على منافع الانف التي لا تحصى ثم قال المصنف (ويستنثر ما فيها) أي في الانف بقوة
النفس بيده اليسرى فان كان بباطنها شئ من الوسخ استعان بخنصر يده فأزال ما فيها (ويقول في) حال
(الاستنشاق اللهم أوجد لي) وفي نسخة ارحني (رائحة الجنة وأنت عني راض) هكذا هو في القوت ونص
العوارف اللهم صل على محمد وآل محمد وأوجدني رائحة الجنة وأنت راض عني (و) يقول (في) حال
(الاستنثار اللهم اني أعوذ بك من روائح النار ومن سوء الدار) هكذا في القوت والعوارف وانما خص
الاول بالاستنشاق والثاني بالاستنثار (لان الاستنشاق ايصال) الماء الى الانف فيناسب طلب رائحة

ثم يأخذ غرفة لفيه بيمينه
فيتمضمض بها ثلاثا ويغرغر
بان يرد الماء الى الغلصمة
الا أن يكون صائما فيرفق
ويقول اللهم أعني على
تلاوة كتابك وكثرة الذكر
لك ثم يأخذ غرفة لانفه
ويستنشق ثلاثا ويصعد
الماء بالنفس الى خياشيمه
ويستنثر ما فيها ويقول
في الاستنشاق اللهم أوجد
لي رائحة الجنة وأنت
عني راض وفي الاستنثار
اللهم اني أعوذ بك من
روائح النار ومن سوء الدار
لان الاستنشاق ايصال

والاستنثار ازالة ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسـله من مبتـدا سطح الجبهـة الى منتهـى ما يقبل من الذقن فى الطول ومن الاذن الى الاذن فى العرض ولا يدخل فى حد الوجـه النزعتان اللتان على طرفى الجبينين فهما من الرأس ويوصـل الماء الى موضع التحذيف وهو ما يعتاد النساء تنحية الشعر عنه وهو القدر الذى يقع فى جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الاذن والطـرف الثانى على زاوية الجبين

الجنـة (والاستنثار ازالة) مافى الانف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح النار وفى
حـديث على المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحنى رائحـة الجنة وفى حـديث أنس الذى فى
اسناده عباد بن صهيب فلما ان تمضمض واستنشق قال اللهـم لقنى حجتى ولا تحرمنى رائحة الجنة وفى كتاب
الذخائر للجلى وعنـد الاستنشاق اللهـم أجرنى من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى
(لوجهه فيغسـله) بالاستيعاب وهو الفرض الثانى وأول الاركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيهـا
الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدا
سطح الجبهة) اسم لما يصيب الارض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضا ما اكتنفه الجبينان (الى
منتهـى ما يقبل من الذقن) محركة مجتمع اللحيين (فى الطول ومن الاذن الى الاذن فى العرض) ومعنى ذلك
على ما قاله الرافعى ان ميل الرأس الى التـدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع فى التسطيح وتقع به المحاذاة
والمواجهة فحد الوجه فى الطول من حيث يبتدئ التسطيح وما فوق ذلك من الرأس وفى كتب أصحابنا حده
طولا من مبدأ سطح الجبهة الى أسـفل الذقن وعرضا ما بين شحمتى الاذنين (ولا يدخل فى) حد (الوجه
النزعتان) محركة مثنى نزعة وهما البياضان المكتنفان للناصية (على طرف الجبينين) لانهـما فى سمت
الناصية (فهما من الرأس) وليسا من الوجه لانهما جميعا فى حد التدوير قال الرافعى ومما لا يدخـل فى
الوجه أيضا موضع الصلع لانه فوق ابتداء التسطيح ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظرا الى الاعم الاغلب
ومن ذلك موضع الصدغين وهما فى جانبى الاذن يتصلان بالعذارين من فوق لانهما خارجان عما بين الاذنين
لكونهما فوق الاذنين وحكى فى الصدغين انهما من الوجه قلت وفى المهذب والشامل الذى بين العذار الى
الاذن من الوجه بلا خلاف اهـ ثم قال الرافعى ومما يدخل فى الوجه موضع الغمم لانه فى تسطيح الجبهة ولا
عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كما لا عبرة باعتباره غير موضع الصلع على خلاف الغالب هـذا اذا
استوعب الغمم جميع الجبهة والا فوجهان أصحهما ان الامر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والثانى
أنه من الرأس لانه على هيئته والباقى المكشوف من الجبهة بخلاف ما اذا أخذ الغمم جميع الجبهة فان العادة
لم تجر بان لا يكون للانسان جبهة أصلا وربما وجه أحد هذين الوجهين بانه مقبل فى صفحة الوجه والثانى
بانه فى تدوير الرأس ومعناه أن الاغم ينتؤ من أوائل جبهته شئ ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع
من غـيره فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه فى صفحة الوجه ثم قال المصنف (ووصل الماء الى
موضع التحذيف وهو) أى موضع التحذيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتـداء العذار والنزعة
وربما يقال بين الصـدغ والنزعـة والمعنى لا يختلف لان الصدغ والعذار متلاصقان فهل هو من الرأس
أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغـيره هو من الوجه لمحاذاته بياض الوجه ولذلك (يعتاد النساء
والاشراف (تنحيـة الشعر) أى ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التحذيف وقال أبو اسحق وغـيره هو من
الرأس لنبات الشعر عليه متصلا بسائر شعر الرأس والاول هو الاظهر عند المصنف والذى عليه الاكثرون
الثانى وهو الذى يوافق نص الشافعى رضى الله عنـه فى حد الوجه (و) حاول امام الحرمين تقدير موضع
التحـذيف فقال (هو القدر الذى يقع فى جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الاذن والطرف
الثانى على زاوية الجبين) فما يقع منه فى جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعى ولك أن تقول توجيه من
يجعله من الوجه لا يقتضى التقـدير بهذا المقدار فان من يحذف قد يحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا
يراعى هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اهـ وقال الاصفهانى فى شرح تعليل المحرر هذا الايراد ليس بشئ
بل ضعيف لما تقرر ان النظر فى الغالب الى أغلب الاحوال لا الى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل فى
الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط وسمعت من شيوخى كانوا يقولون بمقالة
الامام ويجمعون بين الوجهـين ويقولون مراد من قال ان التحذيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

ومن

ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخط تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه تحذيفا هيأه وصنعه وقال الازهري تحذيفه تطريزه وتسويته وقال النضر التحذيف في الطرة أن تجعل سكيبة كما تفعل النصارى وقال الزمخشري حذف الصانع الشئ تحذيفا سواه تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد النساء الخ غير سديد فان الصحيح عند الغزالي ان التحذيف من الوجه لا من الرأس كما عرف من سياق الرافعي فتأمل (تنبيه)* قول المصنف من مبتدا سطح الجبهة الى آخره تحديد للوجه وكلمتا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بهما دخول ما وردتا عليه في الحد وقد يراد خروجه نظير الاول حضر القوم من ثلاث الى ثلاث ونظير الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدا سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذ لا يراد بمبتدا السطح الا أوله وبمنتهى الذقن الا آخره ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والانف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيته وهو في الصلاة فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه قلنا أما الاول فالكلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن والهذا لو بطن جزء بالالتحام وظهر جزء خرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية الكثة وأما الثاني فتسمية اللحية وجها على سبيل التبعية والمجاز لامرين أحدهما انه لولا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلقت لحيته قطع بعض وجهه ومعلوم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انها نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أي يجب ايصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندر فيه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها ظاهرا وباطنا كالسلعة النابتة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بحيلولة الشعر لامرين أظهرهما (لانها خفيفة في الغالب) فيسهل ايصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالنادر ملحق بالغالب والثاني ان بياض الوجه محيط بها اما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تبعا لما يحيط بها ويعطى حكمه واقتصاره على ذكر المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الاولى ففي ذكر المنابت تنبيه عليها فافهم والحاجبان مثنى حاجب وهما العظمان فوق العينين بالشعر واللحم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان مثنى شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو حاتم لا يكاد يثنى وقال أبو عبيدة قال الكلابيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هدب وهدب العين بالضم ما نبت من الشعر على أشفارها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) مثنى العذار بالكسر الشعر النازل على اللحيين وقال المصنف (هما ما يوازيان) أي يقابلان (الاذنين من مبتدا اللحية) وقال الرافعي العذار هو القدر المحاذي للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندر فيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما يحط عن القدر المحاذي للاذن فقال (ويجب ايصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت الشعور الاربعة الحاجبان والشاربان والعذاران والاهداب لانها خفيفة في الغالب والعذاران هما ما يوازيان الاذنين من مبتدا اللحية ويجب ايصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

أعنى مايقبل من الوجه) أى ان كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالبا (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الا غسل ظاهرها فقط لما روى انه صلى الله عليه وسلم توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه عسر ايصال الماء الى المنابت مع الكثافة الغير النادرة قال الرافعى وحكى فيه قول قديم انه يجب غسل البشرة تحته لانها من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجها وهو قول المزنى قلت ويوافقه سياق مافى كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهر اللحية الكثة فى أصح مايفتى به لانها اقامت مقام البشرة فتحول الفرض اليها وماقيل غير ذلك من الاكتفاء بثلثها أو ربعها أو مسح كلها أو غيره متروك ويجب ايصال الماء الى بشرة اللحية الخفيفة فى المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اهـ قال الرافعى ويستثنى من اللحية الكثيفة اذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب ايصال الماء الى منابتها لان أصل اللحية لها نادر فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل اذا لم نجعل نبات اللحية مزيلا للاشكال (والعنفقة) هى الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هى مابين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعر أم لا والجمع عنافق (حكم اللحية فى الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الاربعة وهذان مبنيان على المعنيين المذكورين فى الحاجبين ونحوهما ان عللنا بالمعنى الاول وهو ندرة الكثافة فى تلك الشعور فالعنفقة ملحقة بها وان عللنا باحاطته للبياض فلا بل هى كاللحية والمعنى الاول أظهر لانهم حكوا عن نص الشافعى رحمه الله التعليل بان هذه الشعور تستر ماتحتها غالبا والله أعلم فان قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف مايتراءى البشرة من خلاله فى مجلس التخاطب والكثيف مايستر ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الاصحاب وقيل الخفيف مايصل الماء الى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف مايفتقر اليه وطبقة من المحققين كأبى محمد والمسعودى يقربون ويقولون انهما يرجعان الى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذى ذكروه لان لهيئة النبات وكيفية الشعر فى السبوطة والجعودة تأثيرا فى الستر وفى وصول الماء الى المنبت وقد يؤثر شعره فى أحد الامرين دون الآخر فاذا ظهر الاختلاف فلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعا من رؤية البشرة تحته بأمر نادر فهو كشعر الضرب الثانى فان قلت لو كان بعضه كثيفا وبعضه خفيفا ماحكمه قلت فيه وجهان أصحهما ان للخفيف حكم الخفيف وللكثيف حكم الكثيف توفيرا لمقتضى كل واحد منهما عليه والثانى لالمقتضى حكم الخفيف وهو الذى ذكره فى التهذيب وعلله بأن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع اذا كثف ولك أن تمنع ماذكره وتدعى ان الكثافة فى البعض والخفة فى البعض أغلب فى كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثا) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف الى القسم الثانى فى بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولا وعرضا بقوله (ويفيض الماء على ظاهر مااسترسل من اللحية) ولايجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزنى لان الشعر النازل عن حد الرأس لايثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولايجب ايصال الماء الى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لانه ليس منه اصالة وليس بدلا عنه اهـ قال الرافعى وقول آخر وهو الاصح انه يجب لانه من الوجه بحكم التبعية ولان الوجه مايقع به المخاطبة والمواجهة ولانه متدل فى محل الفرض فأشبه الجلدة المتدلية وهذا الخلاف يجرى أيضا فى الخارج عن حد الوجه من الشعور الخفيفة كالعذار والسبال اذا طال ولا فرق وذكر بعضهم فى السبال انه يجب غسله قولا واحدا والظاهر الاول ثم ان هذه المسئلة اشتهرت بالافاضة يقولون تجب الافاضة فى قول ولاتجب فى قول وقصدهم بهذه اللفظة بيان ان داخل المسترسل لايجب غسله قولا واحدا كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة فى الشعر لامرار الماء على الظاهر فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعنى مايقبل من الوجه وأما الكثيفة فلا وحكم العنفقة حكم اللحية فى الكثافة والخفة ثم يفعل ذلك ثلاثا ويفيض الماء على ظاهر مااسترسل من اللحية

فى لفظه والا فاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجه انه يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل اذا أوجبنا غسل الوجه البادى منه وهو بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع فى محاجر العينين) جمع محجر كمجلس ماظهر من النقاب من الرجل والمرأة من الجفن الاسفل وقد يكون من الاعلى (وموضع الرمص) محركة هو وسخ العين الذى يجمع فى الموق (ومجتمع الكحل) أى موضع اجتماع الكحل فى أطراف العين (وينقيهما) من تلك الاوساخ (فقد روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقى روى أحمد من حديث أبى أمامة كان يتعاهد الماقين وروى الدارقطنى من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف أشربوا الماء أعينكم اهـ قلت ورواه ابن عدى فى الكامل والعقيلى فى الضعفاء بلفظ أشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان ثم هذه المسئلة التى ذكرها المصنف من زياداته على الوجيز قال أصحابنا لا يجب ايصال الماء الى باطن العينين ولو فى الغسل لخوف الضرر والحرج فقد كف بصر من تكلف ذلك كابن عمر وابن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل الماء الى أشفاره وحواجب عينيه وأما ما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملا على هو غير معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التى اكتسبها (من عينيه) كالنظر الى المحرمات فقد ورد زنا العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أى غسل الوجه (اللهم بيض وجهى بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهى بظلماتك يوم تسود وجوه أعدائك) وعبارة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهى يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهى يوم تسود وجوه أعدائك ومثله فى العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد وآل محمد وفى حديث الحسن البصرى عن على الذى تقدم ذكره آنفا فاذا غسلت وجهك فقل اللهم بيض وجهى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفى حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال اللهم بيض وجهى يوم تبيض الوجوه وفى كتاب الذخائر لجلى ويقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهى يوم تبيض وجوه أوليائك وتسود وجوه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك لاذكره الفقهاء ولا المحدثون (ويخلل اللحية عند غسل الوجه فهو مستحب) لان ما لا يجب ايصال الماء الى باطنه ومنابته من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى انه كان يخلل لحيته ويدلك عارضيه بعض الدلك وعن المزنى أن التخليل واجب ورواه ابن كج عن بعض الاصحاب كذا نقله الرافعى قال النووى قلت مراد قائله وجوب ايصال الماء الى المنبت وليس بشئ وقد نقلوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفى عبارة أصحابنا ويسن فى الاصح تخليل اللحية الكثة وهو قول أبى يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تفريق الشعر من جهة الاسفل الى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا بكف من ماء من أسفلها لما روى أبو داود والحاكم عن أنس رضى الله عنه كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال بهذا امرنى ربى وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة ولكون السنة لا كمال الفرض فى محله وداخلها ليس بمحل لاقامته فلا يكون التخليل اكمالا فلا يكون سنة بخلاف الاصابع ورجح فى المبسوط قول أبى يوسف (ثم يغسل يديه الى مرفقيه ثلاثا) وهذا هو الفرض الثالث فى مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم الى المرافق فايجاب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى مقابلة الافراد بالافراد والآخر بدلالته لتساويهما وعدم الاولوية وكلمة الى قد تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم وقوله من أنصارى الى الله وهو المراد هنا لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع فى محاجر العينين وموضع الرمص ومجتمع الكحل وينقيهما فقد روى أنه عليه السلام فعل ذلك ويأمل عند ذلك خروج الخطايا من عينيه وكذلك عند كل عضو ويقول عنده اللهم بيض وجهى بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهى بظلماتك يوم تسود وجوه أعدائك ويخلل اللحية الكثيفة عند غسل الوجه فانه مستحب ثم يغسل يديه الى مرفقيه ثلاثا

ويحرك الخاتم ويطيل الغرة ويرفع الماء الى أعلى العضد فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار

ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم اليد ان كانت واحدة من كل جانب على ما هو الغالب فقد كانت كاملة فذاك وان قطع بعضها فله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القطع مما تحت المرفق كالكوع والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون مافوق المرفق فلا فرض لسقوط محله ولكن الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كما لو كان سليم اليد كالمحرم اذا لم يكن على رأسه شعر يستحب له امرار الموسى على الرأس وقت الحلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد بقي فأشبه الساعد اذا كان القطع من الكوع والثاني فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو منقول الربيع انه يجب واختلفوا في مأخذ القولين هذا كله في اليد الواحدة أما اذا خلقت لشخص من جانب يدان فان تميزت الزائدة عن الاصلية نظر فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت مما فوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذاة محل الفرض فالمنقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل القدر المحاذي دون مافوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالمنقول عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أظفر به مع الامعان في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن النص جماعة والامام قال ان أهل العراق نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعتبرين وقرروه انه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره لان هذه الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعا ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحملوا نصه في الام على ما اذا التصق شئ منها بمحل الفرض وأما اذا لم تتميز الزائدة عن الاصلية وجب غسلهما جميعا سواء أخرجتا من المنكب أو من المرفق أو من الكوع ومن الامارات المميزة للزائدة عن الاصلية أن تكون احداهما قصيرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها فقد البطش وضعفه وفي الروضة للنووي ولو طالت أظفاره وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل الخارج على المذهب وقيل قولان واذا توضأ ثم قطعت يده أو رجله أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير ماانكشف (ويحرك الخاتم) وجوبا ان لم يصل الماء الا به والا فندبا وعند أصحابنا ان كان ضيقا يجب تحريكه في المختار من الروايتين لما روى ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا توضأ وضوءه للصلاة حرك خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهرا وكذا القرط في الاذن يتكلف لتحريكه ان كان ضيقا والمعتبر غلبة الظن في ايصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أولم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى الثقب لا يتكلف لغيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (ويطيل الغرة) وهي بالضم غسل مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتحجيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الاوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التحجيل واليه أشار المصنف بقوله (ويرفع الماء الى أعالي العضد) ولو قال ويطيل الغرة والتحجيل لسلم من التطويل وفسر كثيرون تطويل الغرة بغسل شئ من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حوالي الوجه والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر * (تنبيه) * قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قيل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل التحجيل قلنا تطويل الغرة والتحجيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطلق تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم احتج بأن اطالة الغرة لا تمكن الا في اليد لان استيعاب الوجه بالغسل واجب وليس هذا الاحتجاج بشئ لان للمعترض أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى اللبب وصفحة العنق وهو مستحب نص عليه الائمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من أثر

الوضوء كذلك ورد الخبر) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه ان أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكان يغسل بعد ذلك أيدينا الى الآباط وهذه الجملة الاخيرة معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليفعل) قلت هذا مع ماقبله حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة ان أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل (وروى أن الحليـة تبلغ مواضع الوضوء) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الحلية نور يخلقـه الله تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتحجيل قاله الشبرخيتي في شرح الاربعين (ويبدأ باليمنى) والبداءة باليمين سـنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روى عن أبي هريرة رفعه اذا توضأتم فابدؤا بميامنكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شئ حتى في وضوئه وانتعاله وقال أحمد بوجوبه وهو مذهب الشيعة قال الرافعي وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليمنى على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه (ويقول اللهم اعطني كتابي بيميني وحاسبني حسابا يسيرا ويقول عند) غسل (الشمال اللهم اني أعوذ بك أن تعطيني كتابي بشمالي أو من وراء ظهري) ونص القوت ويقول عند غسل ذراعه اليمنى اللهم آتني كتابي بيميني وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم اني أعوذ بك أن تؤتيني كتابي بشمالي أو من وراء ظهري ومثله في العوارف الا انه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم ذكره واذا غسلت ذراعك اليمنى فقل اللهم اعطني كتابي بيميني يوم القيامة وحاسبني حسابا يسيرا فاذا غسلت ذراعك اليسرى فقل اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري وعند ابن عساكر من حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه المتقدم ذكره وفي اليدين اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد بشمالي ولا تجعلها مغلولة الى عنقي وفي حديث أنس فلما ان غسل ذراعيه قال اللهم اعطني كتابي بيميني وفي الذخائر لمجلي وعند غسل اليد اليمنى اللهـم اجعلني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهـم لا تجعلني من أصحاب الشمـال *(تنبيـه)* قال الرافعي استحباب تقديم اليمنى على اليسرى في كل عضو يعسر ازاد الماء عليهـما دفعـة واحدة كاليدين والرجلين أما الاذنان فلا تستحب البداءة باليمنى فيهما لان مسحهما معا أهون وكذلك الخد ان يغسلان معا نعم الاقطع يعجز عن غسـل الخدين ومسح الاذنين دفعة واحـدة فيراعي التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اهـ قال النووي في الروضة والكفان كالاذنين وفي البحر وجه شاذ انه يستحب تقـديم الاذن اليمـنى ولو قدم مسح الاذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعـلم ثم أشار المصنف الى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه بالمسح) قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم قال ابن هبـيرة اختلفوا في مقدار ما يجزئ من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربـع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناصية وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابـع اليد وقال مالك وأحـمد في أظهر الروايات عنهما يجب استيعابه ولا يجزئ سواه وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منـه أقل ما يقع عليـه اسم المسح اهـ (بان يبل يديه) من الماء (ويلصق رؤس أصابـع اليمنى باليسرى ويضعـهما على مقـدمة الرأس ويمدهما الى القفا ثم يردهما الى المقدمة وهذه مسحة واحدة) وفي شرح البهجة للعراقي كيفيته أن يضع سبابتيه ملتصقة احداهما بالاخرى وابهاميه على صدغيه ويذهب بهما الى قفاه ثم يردهما الى المكان الذي بدأ منه وهذا في حق من له شـعر ينقلب فيمسح في المرة الاولى باطن الشـعر المقدم وظاهر المؤخر وفي الثانية باطن المؤخر وظاهر المقـدم فلو لم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه لطوله لا ينقلب لم يسن العود لعدم فائدته فان عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى المرة الثانية كما ذكره البغوي اهـ وقال الرافعي

الوضوء كذلك ورد الخبر قال عليه السلام من استطاع أن يطيـل غرته فليفعل وروى ان الحلية تبلـغ مواضـع الوضوء ويبدأ باليمنى ويقول اللهم اعطني كتابي بيميني وحاسبني حسابا يسـيرا ويقول عند غسل الشمـال اللهم اني أعوذ بك أن تعطيني كتابي بشمـالي أو من وراء ظهـري ثم يستوعب رأسه بالمسح بأن يبل يديه ويلصق رؤس أصابع يديه اليمنى باليسرى ويضعهما عـلى مقـدمة الرأس ويمدهما الى القفا ثم يردهما الى المقدمة وهذه مسحة واحدة

ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمر يده على هامة اليتيم صح أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين عن أحمد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة الرأس فذاك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز لانتقال الفرض الى الشعر وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز وان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدير وعن ابن القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر الممسوح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط أن لا يجاوز منبته فيه وجهان أصحهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح ففي اجزائه وجهان أصحهما انه يجوز لانه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح فكان مجزئا بطريق الاولى وهل يكره ذلك وان أجزأ فيه وجهان أظهرهما لا لان الاصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع واذا عدل الى الاصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين اليد للمسح بل يجوز بأصبع أو خشبة أو خرقة أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أجزأه مسح أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يمد اليد أو غيرها مما يمسح به على الموضع فهل يجزئه ذلك فيه وجهان أصحهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشاشي لا يجزئ لانه لا يسمى مسحا ولو قطر على رأسه قطرة ولم تجر هي على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كفى

(فصل) قال الشمني في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحمد الفرض فيه ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعا آية الوضوء ومعنى الباء في برؤسكم للالصاق وماسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى الخفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الاربعة فلو كان مسح الربع ليس بمجزئ لم يقتصر صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح ما دونه مجزئا لفعله صلى الله عليه وسلم ولو مرة في عمره تعليما للجواز اه وفي شرح المختار الآية مجملة في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع وارادة ما يطلق عليه اسم المسح وارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حسر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بيانا للآية وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لكونه احدى جوانبه الاربع فان قيل لم قلت انه مجمل في حق المقدار والمجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه لما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الركوع والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجماع اذ ذاك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى ايجاب على حدة فعلم ان المراد به بعض مقدر كالثلث أو الربع كما قرره المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشهادة والدعوى قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبينا لمجمل الكتاب والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار لانه الثلث أو الربع قوله عليه السلام يصير بيانا له فان قلت لم سمي المجتهد مفروضا والفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ويكفر جاحده والاختلاف بين الائمة يورث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح مقدار الناصية قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما انه أراد بالمفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لا أنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفع في النوافل فرض عند محمد *(تنبيه)* قال صاحب الينابيع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى مقدار الناصية وهي الشعر المائلة الى الجبهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكر في شرح الطحاوي ان المراد به اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فانهما قالا فيه لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة ببطنها وظهرها وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجزئه والصحيح انه يجزئه وهكذا روى عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه بما فوق أذنيه أجزأه على اختلاف الروايات وان مسح تحتهما لا يجزئه وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع من ماء المطر أجزأه سواء مسحه باليد أولم يمسحه فان حلق رأسه أولحيته بعد ما مسح عليه أومسح على خفه ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم يمدها جاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي الظهيرية والمسح مقدر بثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أوأصبعين قدر ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالابهام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار أصبع فكأنه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ماء جديدا ولو مسح ببلة في اليد باقية عن غسل عضد يجوز وببلة باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز وفي المنتقى ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روت الربيع بنت معوذ انها رأت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه الا ان عند أبي حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة وتظافرت الطرق الصحيحة على ذلك وأما ما ورد من التثليث فمحمول على الاستيعاب وحمل تعدد الماء فيه على قلة البلة أونفادها الا ليكون سنة مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالمياه المختلفة مروي عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها المرغيناني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط والبدائع (ويقول) عند مسح الرأس (اللهم غشني برحمتك وأنزل علي من بركاتك وأظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك) ومثله في القوت وفي العوارف الا انه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسحت برأسك فقل اللهم تغشني برحمتك ومن رواية محمد بن الحنفية عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدمي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح بيده على رأسه قال اللهم تغشنا برحمتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من سنن الوضوء الا أحمد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء اذا تركه وعنه رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يمسحان بماء الرأس أم يوجد لهما ماء جديد فقال أبو حنيفة وأحمد هما من الرأس ويمسحان بمائه فقال الميموني من أصحاب أحمد رأيت أحمد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو اختيار الخرقي وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليسا من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول اللهم غشني برحمتك وانزل علي من بركاتك وأظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه وسن مسحهما (بماء جديد) وفي رواية عن مالك هما من الوجه يغسلان معه ولا يمسحان وعنه روايتان أخريان احداهما مثل مذهب الشافعي والاخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافعي والاحب في اقامة هذه السنة (بان يدخل مسبحتيه) أي سبابتيه (في صماخي أذنيه ويدير) هما على المعاطف ويمر (ابهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلصق كفيه وهما مبلولتان (على الاذنين) أي بهما (استظهارا) أي احتياطا واختلفوا في تكرر مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في احدى روايتيه السنة فيهما مرة واحدة وحكاه الترمذي في جامعه عن الشافعي ونقله الحناطي وجها للاصحاب فيه وفي مسح الاذنين والمشهور من مذهب الشافعي انه (يكرره ثلاثا) وعن أحمد مثله في الرواية التي حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ان ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه و يمسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطا في العمل بمذاهب العلماء فيهما وفعله هذا حسن وقد غلط من غلطه فيه زاعما ان الجمع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل النزعتين مع الوجه مع انهما يمسحان مع الرأس والله أعلم *(تنبيه)* قال الرافعي ولو شك في انه غسل أو مسح مرة أو مرتين أو شك في انه غسل ذلك مرتين أو ثلاثا فوجهان أصحهما انه يأخذ بالاقل والثاني ذكره الشيخ أبو محمد انه يأخذ بالاكثر حذرا من ان يزيد غسلة رابعة فانها بدعة وترك السنة اهون من اقتحام البدعة لكن من قال بالاول لايسلم ان الرابعة بدعة على الاطلاق بل البدعة اتيانه بالرابعة على علم منه بحقيقة الحال

(فصل) وفي عبارات أصحابنا و يسن مسح الاذنين ولو بماء الرأس اشارة الى انه لو أخذ لهما ماء جديدا مع بقاء البلل كان حسنا فلا يشترط ان يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديد وما ورد من أخذ الماء الجديد لهما في بعض الاخبار محمول على نفاذ البلل والاظهر في كيفية مسح الاذنين اذا أراده بماء الرأس أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما الى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه ولا يكون الماء مستعملا بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون الابهذا الطريق ولان مسح الاذنين بماء الرأس ولا يكون ذلك الا بما مسح به الرأس ولانه لا يحتاج الى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس فالاذن أولى لكونه تبعا له وقد روى ابن ماجه باسناد صحيح عن عبد الله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذنان من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبد الله الصنابحي أو أبو عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه واذا استنثر خرجت الخطايا من انفه واذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج من تحت اشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت اظفار يديه فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على ان الاذنين يمسحان بماء الرأس (و يقول اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اللهم اسمعني منادي الجنة مع الابرار) هكذا هو في العوارف للسهرورد ي بزيادة التصلية وفي القوت مثله الا انه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والباقي سواء وفيه منادي الخير بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم بذكره بمثل سياق المصنف الى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حرم شعري و بشري على النار وروى اللهم احفظ رأسي وماحوى و بطني وماوعى (ثم يمسح رقبته) قال الرافعي وهل يمسح بماء جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والاذنين بناه بعضهم على وجهين في انه سنة أم أدب ان قلنا سنة مسح (بماء جديد) وان قلنا أدب فيمسح بالبلل الباقي واعلم ان السنة والادب يشتركان في أصل الندبية والاستحباب لكن السنة مايتأكد شأنها والادب دون ذلك ثم اختيار القاضي الروياني ينبغي ان يمسحه

بماء جديد بان يدخل مسبحتيه في صماخي أذنيه و يدير ابهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف على الاذنين استظهارا و يكرره ثلاثا و يقول اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اللهم اسمعني منادي الجنة مع الابرار ثم يمسح رقبته بماء جديد

بماء جديد وميل الاكثر ين الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقفا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعا للرأس أو الاذن اطالة للغرة واذا كان استحبابه لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اه وقال النووي في الروضة وذهب كثيرون من أصحابنا الى انها لا تمسح لانه لم يثبت فيها شيء أصلا ولهذا لم يذكره الشافعي ومتقدموا الاصحاب وهذا هو الصواب والله أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نفل الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة وقال بعض الشافعية واحمد في أحد روايتيه انه سنة لان ابنه عبدالله قال رأيت أبي اذا مسح رأسه وأذنيه في الوضوء مسح ذلك اه قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال بلتهما واختار كثيرون من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعا وانما هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المهذب وغيره موضوع وعن ابن عمران النبي صلى الله عليه وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وقي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال ابن الملقن غريب لا أعرفه الامن كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اه قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع رأسه فان قيل هو موقوف على موسى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأي وما كان كذلك فله حكم الرفع وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما العراقي فذكر الحديث الاول وعزاه الى ابن عمر فلم يصب ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث علي وأنس ولا غيرهما (ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثا) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تخليل فلو كانت الاصابع ملتفة لا يصل الماء اليها الا بالتخليل فحينئذ يجب التخليل لا لذاته لكن لاداء فرض الغسل وان كانت ملتحمة لم يجب الفتق ولا يستحب أيضا قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية التخليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم بالخنصر من اليسرى) وعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليد اليسرى من أسافل الاصابع مبتدئا بخنصر الرجل اليمنى مختتما بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره الائمة وعن أبي طاهر الزيادي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله باصبع من أصابع يده ليكون بماء جديد ويفضل الابهامان ولا يخلل بهما لما فيه من العسر وهل التخليل من خاصية أصابع الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضا معظم أئمة المذهب ذكروه في أصابع الرجلين وسكتوا عنه في اليدين لكن ابن كج قال انه مستحب فيهما لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة اذا توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك وعلى هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين بالاتفاق لعموم الاحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الامر فيه لوجود الصارف وهو تعليم الاعرابي وكيفية تخليل أصابع اليدان يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل يوم القيامة ويقول اللهم فك رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثا ويخلل باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم بالخنصر من الرجل اليسرى

هو فى حكمه وصفته فى الرجلين هو ما تقدم فى سياق الرافعى قال الكمال بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاقى لاسنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية

(فصل) قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين قرأ نافع وابن عباس وحفص والكسائى أرجلكم بالنصب عطفا على وجوهكم وجره الباقون فقيل على الجوار كقوله تعالى وحور بالجر فى قراءة حمزة والكسائى عطفا على ولدان المرفوع فى قوله تعالى ويطوف عليهم ولدان مخلدون وفى الكشاف لما كانت الرجلان مظنة للاسراف المذموم عطفت على الممسوح لا للتمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليهما وقيل الى الكعبين لازالة ظن انهما ممسوحة لان المسح لم تضرب له غاية فى الشريعة اهـ والكعبان هما العظمان الناتئان من جانبى القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع وروى عن زفر بن الهذيل من أئمتنا انه كان يقول ان الكعب هنا هو الذى فوق مشط القدم وحكاه هشام عن محمد ابن الحسن وحكى الرافعى عن ابن كج وغيره انهم رووا عن بعض الاصحاب ذلك وقال النووى هذا الوجه شاذ منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن فى حق المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل الكعب وأراد بالكعب ماذكر قال الرافعى وجه الاول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا باقامة الصفوف فلقد رأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذى يتصور فيه التزاق القائمين فى الصف ماذكرنا دون ظهر القدم وقال الشمنى فى شرح النقاية ومعنى الى عند المحققين الغاية مطلقا وأما دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها أو خروجه عنه فأمر يدور مع الدليل فما اقام الدليل فيه على خروج ما بعدها قوله تعالى فنظرة الى ميسرة اذ لو دخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل لوجب الوصال ومما اقام الدليل فيه على دخول ما بعدها قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى للعلم فيه بانه لا يسرى به الى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والكعبان فى الآية فأخذ زفر وداود فيهما بالمتيقن فلم يدخلاها فى الغسل وأخذ الكافة بالاحتياط فادخلوها فيه وقيل الى بمعنى مع وقيل للغاية وان صدر الغاية اذا كان متناولا لها كاليد يتناول الى الابط كانت لاسقاط ما وراءها الا امتدادا الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقانى فى شرح الملتقى عن بعض المتأخرين ان الاولى الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعى فى الام لا نعلم مخالفا فى ايجاب دخول المرفقين فى الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع *(تنبيه)* قال الرافعى وقد يمتحن فيسأل عن وضوء ليس فيه غسل الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع بدنه الا رجليه ثم أحدث والاصل فى المسألة على الاختصار ان من اجتمع فى حقه الحدث الاصغر والاكبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه الى الوضوء فيه وجهان أصحهما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين عن الجنابة ووضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء ويؤخر ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا يكفى الغسل ثم يشترط الترتيب فى أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخرا عن سائر أعضاء الوضوء ويكون غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفى الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو فى خلالها ويغسل سائر الاعضاء من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأتى به وضوأ خاليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نحكم باضمحلال الاصغر فى جنب الاكبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هى صورة الامتحان *(فائدة)* عدوا غسل الرجلين أحد فروض الوضوء وأركانه لكن المتوضئ غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل الذى يلزمه أحد الامرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخفين بشرطه ولو عبر معبر عن هذا الركن هكذا لكان مصيبا والمراد عند الاطلاق ما اذا كان لا يمسح أو ان الاصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

عند

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الاقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك ان
تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونص القوت في الاولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين
وفي الثانية بزيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل مافي القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية
ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الاقدام اللهم نجني من مقطعات
النيران وأغلالها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الاولى (ويرفع الماء الى انصاف الساقين)
هذه العبارة منتزعة من عبارة القوت حيث قال وان يبتدئ بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع
من المرفقين في كل غسلة وان يبلغ في غسل الذراعين الى انصاف العضدين وان يبتدئ بغسل القدمين من
الاصابع ويخللهما من الميامن ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين الى انصاف الساقين
ويعين أصابع اليمنى خنصرها ويعين أصابع اليمين ابهامها (فاذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه الى السماء
وقال) ونص القوت ثم قال (اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله سبحانك
اللهم وبحمدك لا اله الا أنت عملت سوأ وظلمت نفسي أستغفرك وأتوب اليك) ونص القوت واسألك التوبة
(فاغفرلي وتب علي انك أنت التواب الرحيم اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واجعلني
من عبادك الصالحين) وهذه الجملة الاخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الاحاديث الواردة
في الدعاء على ماسيأتي بيانه (واجعلني عبدا صبورا شكورا) ونص القوت واجعلني صبورا واجعلني
شكورا (واجعلني أذكرك ذكرا كثيرا وأسبحك بكرة وأصيلا) وهكذا هو في كتاب العوارف قال
صاحب القوت هذا جميع ماروي من القول بعد الفراغ من الوضوء بآثار متفرقة قد جمعناها (يقال
ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت
العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدسه ويكتب له ثواب ذلك الى يوم القيامة) كل هذا بعينه في القوت
والكلام عليه من وجوه * الاول في رفع الرأس الى السماء قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار
نقل الروياني انه يقول ذلك رافعا بصره الى السماء وقد جاء ذلك مصرحا في حديث عمر بن الخطاب رضي الله
عنه رفعه من توضأ فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره الى السماء فقال الحديث كما سيأتي والسماء
قبلة الدعاء فلعل ذلك مراد من أطلق وعند المستغفري في كتاب الدعوات في حديث علي ورفع رأسه الى
السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب
وابن النجار كلهم بلفظ ورفع رأسه الى السماء * الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائما أو قاعدا كذا
في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الاذكار قال أصحابنا ويقول هذه الاذكار مستقبل القبلة
قال الحافظ لم أر فيه شيأ صريحا يختص به * الثالث ان يقول هذه الاذكار عقيب الفراغ وهذا قد ذكره
النووي في الاذكار وورد صريحا في أكثر الاحاديث الآتي ذكرها وهو مقتضى تبويب النسائي في
السنن ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب مايقول بين ظهراني وضوئه وأورد دعاء
يأتي ذكره فيما بعد * الرابع في قوله أشهد أن لا اله الا الله الى قوله ورسوله روى الامام أحمد في مسنده
من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن ابي ادريس الخولاني عن عقبة بن
عامر الجهني رضي الله عنه قال كنا نخدم أنفسنا وكنا نتناوب رعية الابل بيننا فادركتني رعية الابل فروحتها
بعشي فادركت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فادركت من حديثه وهو يقول مامنكم
من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه الا وجبت له الجنة وغفر له فقلت
ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التي كان قبلها أجود منها فنظرت فاذا عمر بن
الخطاب فقلت ماهو يا أبا حفص قال انه قال قبل ان تأتي مامنكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول
أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل

اللهم ثبت قدمي على الصراط المستقيم يوم تزل الاقدام في النار ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك ان تزل قدمي عن الصراط يوم تزل فيه أقدام المنافقين ويرفع الماء الى انصاف الساقين فاذا فرغ رفع رأسه الى السماء وقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت عملت سوأ وظلمت نفسي أستغفرك اللهم وأتوب اليك فاغفرلي وتب علي انك انت التواب الرحيم اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واجعلني من عبادك الصالحين واجعلني عبدا صبورا شكورا واجعلني أذكرك كثيرا وأسبحك بكرة وأصيلا يقال ان من قال هذا بعد الوضوء ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدسه ويكتب له ثواب ذلك الى يوم القيامة

من أيها شاء وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمدا كما عند المصنف وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عقبة بن عامر فساقه نحوه وفيه من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره الى السماء فقال أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن محرز أربعتهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضا من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد البسملة وانه يقال عند كل عضو أخرجه المستغفري في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول اذا توضأ بسم الله ثم قال لكل عضو أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وفيه تعقب على النووي حيث قال في الاذكار ان التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني وهو ضعيف جدا عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توضأ فغسل كفيه ثلاثا ثم ساقوا الحديث الى ان قال ثم قال أشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله قبل ان يتكلم غفر له ما بين الوضوأين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرج أحمد والطبراني من طريق زيد العمي عن أنس بن مالك رفعه من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا اله الا الله ثلاث مرات لم يقم حتى تمحى عنه ذنوبه حتى يصير كما ولدته أمه * الخامس في قوله سبحانك اللهم الى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طرق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال اذا توضأ بسم الله واذا فرغ قال سبحانك اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب اليك ختم عليها بخاتم وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر الى يوم القيامة وروى موقوفا أيضا وأخرجه الدارقطني في فوائد المزكي بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب اليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع اليه يوم القيامة * السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين الى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي ادريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عقبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو ادريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفرد بها ولم يضبط الاسناد فانه أسقط بين أبي ادريس وعمر عقبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وانما هو من حديث عقبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجر في مسنده من طرق عن أبي سعد الاعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الاوسط من رواية الاعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا اله الا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي اسحق السبيعي عن الحرث عن علي انه كان يقول اذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفري في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول اذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفري في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طرق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي اذا قدمت وضوأك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث الى ان قال فان غسلت رجليك فقل اللهم اجعل سعيا مشكورا وذنبا مغفورا وعملا مقبولا سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب اليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والملك قائم على رأسك يكتب ما تقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرج به الى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم الى يوم القيامة وأخرجه المستغفري أيضا من طريق أبي اسحق عن علي فذكر نحوه بتمامه وزاد بعد قوله وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه الى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد * السابع قوله فلم يزل يسبح الله ويقدسه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه اناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقادير الوضوء قال فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال فساق الحديث الى ان قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الالم تقطر من خلل أصابعه قطرة الاخلق الله منها ملكا يسبح الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح له الى يوم القيامة * الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه الاذكار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الاعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وليصل علي فاذا قال ذلك فتحت له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سأله عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فلذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى * التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانك في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب بدائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لولا انعامك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب اليك أي أرجع الى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتنزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأوساخها وفيه ترق من الرفع الى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة الى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لائقين لمشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترق من التخلية الى التحلية وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدمة أبي الليث من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتج الى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسنون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربعا من غير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها اثنتين لغير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيتها فأما لو زاد لطمأنينة القلب عند الشك فلا بأس به كما أشار اليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه كذا في الكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اهـ قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالاول عبادة غير مكروه وفيه اشكال لاطباقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤد به عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف ينبغي ان لا يشرع تكراره قربة لكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضا وقد قالوا في السجدة لما لم تكن مقصودة لم يشرع التقرب بها مستقلة وكانت مكروهة فهذا أولى اهـ (و) من مكروهات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء امور منها ان يزيد على الثلاث فمن زاد فقد ظلم وان يسرف في الماء

توضأ عليه السلام ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء وقال سيكون قوم من هذه الامة يعتدون فى الدعاء والطهور ويقال من وهن علم الرجل ولوعه بالماء فى الطهور وقال ابراهيم بن أدهم يقال ان أول ما يبتدئ الوسواس من قبل الطهور وقال الحسن ان شيطانا يضحك بالناس فى الوضوء يقال له الولهان ويكره ان ينفض اليد فيرش الماء وان يتكلم فى أثناء الوضوء

استعماله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغى كان يغسل أربعا وما أشبه ذلك وقد روى أحمد وابن ماجه من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فقال له ماهذا السرف يا سعد قال أفى الوضوء سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فالاسراف فى صب الماء مكروه ولو كان مملوكا أو نهرا وأما الموقوف كالمدارس فحرام كذا فى الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء) قال العراقى أخرجه أبو داود والنسائى واللفظ له وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اهـ قلت لفظ أبى داود ان رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله كيف الطهور فدعا بماء فى اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السباحتين باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء وأخرجه النسائى وابن ماجه وفى لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم وللنسائى أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا الاسناد صحيح فان المراد بجد عمرو عند الاطلاق أبو أبيه وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقدا سنيتها كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة فى الزيادة ومعنى ظلم أى ظلم السنة حقها فى النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها فى الفضيلة وقيل الثالثة لكمال السنة كذا فى الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان التثليث الذى هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون فى الدعاء والطهور) قال العراقى أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اهـ قلت أخرجه أبو داود من طريق أبى نعامة واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول اللهم انى أسألك القصر الابيض عن يمين الجنة اذا دخلتها فقال أى بنى سل الله الجنة وتعوذ به من النار فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون فى هذه الامة قوم يعتدون فى الطهور والدعاء وأخرجه ابن ماجه مقتصرا منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد و يعتدون أى يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (و يقال من وهن علم الرجل) أى من ضعفه والوهن بالتحريك يستعمل فى العلم والعقل و بالسكون فى البدن (ولوعه) بالفتح والضم كلاهما للاسم والمصدر (بالماء فى الطهور) وفى نسخة فى التطهير وظن العراقى انه حديث فقال لم أجد له أصلا وليس كذلك بل هو من كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخى الزاهد (أول ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور) وذلك انه يلقى من الشيطان فى هاجسه انه لم يطهر بعد فيعتدى وفى العوارف قال أبو عبد الله الروزبادى ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بنى آدم ولا يبالى أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما أمروا به و ينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصرى (ان شيطانا يضحك بالناس فى الوضوء يقال له الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذى فى جامعه فقال أخبرنا محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن ضمرة السعدى عن أبى بن كعب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له الولهان فاتقوا وساوس الماء (ويكره أن ينفض اليد فيرش الماء) أى بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان قال ابن الملقن رواه ابن أبى حاتم فى علله وابن حبان فى ضعفائه من رواية أبى هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فانها مراوح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اهـ وفى الروضة للنووى قلت فى النفض أوجه الارجح انه مباح تركه وفعله سواء والثانى مكروه والثالث تركه أولى والله أعلم اهـ قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم ناولته زينب خرقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فهذا يدلك على أن النفض مطلقا غير مكروه ولعل المصنف قيده بقوله فيرش الماء نظرا لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم فى أثناء وضوئه) بكلام

الدنيا

الدنيا والبشر وفى فتاوى الحجة التكلم فى أثناء الوضوء مكروه وفى الاغتسال أشد كراهة وفى العوارف أدب الصوفية فى الوضوء حضور القلب فى غسل الاعضاء سمعت بعض الصالحين يقول اذا حضر القلب فى الوضوء يحضر فى الصلاة واذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة فى الصلاة (و يكره أن يلطم وجهه بالماء لطما) تنزيهًا لمنافاته شرف الوجه فليلقيه برفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة فى الوضوء وفى الغسل وفى القوت وقد كره بعض العلماء مسح الاعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور للوجه اه (وقالوا) أى القائلين بالكراهة (الوضوء يوزن) فى كفة الحسنات أى ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفى العوارف واتخاذ المنديل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا ان ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعا فى حديث أبى هريرة أخرجه ابن عساكر فى تاريخه وتمام فى فوائده بلفظ من توضأ فمسح بثوب نظيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لان الوضوء يوزن يوم القيامة مع سائر الاعمال (ولكن روى معاذ) بن جبل (رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه بطرف ثوبه) قال العراقى أخرجه الترمذى وقال غريب واسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث فى العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بكمه بطرف ثوبه وفى الكبير للطبرانى من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه فى الوضوء (وروت عائشة رضى الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو فى سنن الترمذى أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب عن زيد بن حباب عن أبى معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن فى هذه الرواية عن عائشة رضى الله عنها) كأنه يشير الى قول الترمذى فانه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم شئ فى هذا الباب وفى القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة فى ثيابى فان مسح فجائز وان ترك فحسن قد مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقة بعد الوضوء وقد ناولته زينب خرقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلا من غير مبالغة بمنديل بعد الوضوء كما روى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن على رضى الله عنهم وقال الرافعى هل يستحب ترك تنشيف الاعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا فيغتسل ثم يخرج الى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثانى لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب التنشف أيضا وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجيح ومنهم من قال يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار واذا فرعنا على الاظهر وهو استحباب الترك فهل نقول التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها لا والثانى نعم لانه ازالة لاثر العبادة فأشبه ازالة خلوف فم الصائم والثالث حكى عن القاضى الحسين انه ان كان فى الصيف كره وان كان فى الشتاء لم يكره لعذر البرد (ويكره أن يتوضأ من اناء أصفر) وعبارة القوت و يكره الوضوء فى اناء صفر وفى المصباح الصفر بالضم ويكسر النحاس وقيل أجوده اه وفى معناه النحاس الاحمر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد اذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فاذا سمى وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته الملائكة فان كان وضوءه فى اناء صفر أو نحاس لم تقربه الملائكة اه ولذا قال صاحب شرعة الاسلام ولا يتوضأ فى اناء صفر ولا نحاس لان الملائكة تنفر من ريحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنيته من خزف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفى القوت قيل ان كراهته بأرض الحجاز خاصة و يورث البرص واليه أشار المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أى فهى كراهة طبية لا شرعية وقال الرافعى فى أقسام المياه التى يتطهر بها ومنها المشمس وهو على طهوريته كالمسخن وهل فى استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان يلطم وجهه بالماء لطما وكره قوم التنشيف وقالوا الوضوء يوزن قاله سعيد بن المسيب والزهرى لكن روى معاذ رضى الله عنه انه عليه السلام مسح وجهه بطرف ثوبه وروت عائشة رضى الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة ولكن طعن فى هذه الرواية عن عائشة و يكره ان يتوضأ من اناء صفر وان يتوضأ بالماء المشمس وذلك من جهة الطب

وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما كراهية اناء الصفر وقال بعضهم أخرجت لشعبة ماء في اناء صفر فأبى ان يتوضأ منه ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما

أحدهما لا وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الاصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهاها عن المشمس وقال انه يورث البرص وعن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضح فلا يلومن الا نفسه وكره عمر رضي الله عنه المشمس وقال انه يورث البرص فان قلنا بالكراهة ففي محلها اختلاف منشؤه اشارة النقل بعد النهي الى سببه وهو خوف الوضح وقال قائلان من أصحابنا انما يكره اذا خيف منه هذا المحذور وانما يخاف عند اجتماع شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الاواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لان الشمس اذا أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء ومنها يتولد المحذور والثاني أن يتفق في البلاد المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فان تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فان المحذور لا يختلف وأيدوا طريقتهم بالمشمس بالحياض والبرك فانه غير مكروه وقال آخرون لا يتوقف الكراهة على خوف المحذور لاطلاق النهي وهؤلاء طردوا الكراهة في الاواني المنطبعة وغيرها كالخزف وفي البلاد الحارة والباردة واعتذروا عن ماء الحياض والبرك بتعذر الاحتراز اه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل انه لا يكره مطلقا وهو مذهب أكثر العلماء وليس للكراهة دليل يعتمد واذا قلنا بالكراهة فهي كراهة تنزيه لا تمنع صحة الطهارة ويختص باستعماله في البدن ويزول بالتبريد على أصح الاوجه والله أعلم ثم قال الرافعي والطريقة الاولى أقرب الى كلام الشافعي رضي الله عنه فانه قال ولا أكره المشمس الا من جهة الطب أي انما أكرهه شرعا حيث يقتضي الطب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية الوضوء من اناء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرجت لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الحجاج العتكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في اناء صفر) وعبارة القوت وقال بعض المحدثين سألني شعبة ان أخرج له وضوأ فأخرجته في اناء صفر (فأبى أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به (ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار عن ابن عمر انه كره الوضوء في اناء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة ومن صحفة فيها أثر العجين ومن كوز ومن اداوة ومن مهراس حجر ومن مخضب لزينب بنت جحش وهو من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراوردي عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر كانت له قمقمة يسخن فيها الماء والقمقمة بالضم اناء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة

(مهمات) الاولى الكراهة والكراهية ضد المحبة والمحبة ارادة ما تراه أو تظنه خيرا عما سواه والمكروهات غير منحصرة فيما ذكره المصنف وتقريب حصرها عندنا بانها ضد الادب والمستحب فما لم يذكره المصنف التقتير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك *الثانية في ذكر بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فمنها الجلوس في مكان مرتفع تحرزا عن الغسالة واستقبال القبلة ان أمكن والجمع بين نية القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمنى والامتخاط باليسرى والتوضؤ قبل دخول الوقت لغير المعذور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الابريق على يساره ووضع يده حالة الغسل على عروته لا رأسه وملؤه استعدادا لوقت آخر وحفظ الثياب من التقاطر وقراءة سورة القدر بعده فانها تعدل ربع القرآن *الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت نفلا ولصلاة الجنازة وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو للطواف بالكعبة لما لم يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة فاذا طاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة وللمداومة عليه وللوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونميمة

و بعد كل خطيئة وانشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وحمله ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند أكل وشرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسة علم شرعي وأذان واقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة وللسعي بين الصفا والمروة وأكل لحم جزور وللخروج من خلاف العلماء ليكون مقيما للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام الى المصلى (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدى الله تعالى (ينبغي أن يخطر) بضم ياء المضارعة أي يمر (بباله) أى بقلبه أو خاطره (انه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقته (وهو مطمع) وفى نسخة موقع (نظر الخلق) فانهم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحى من مناجاة الله تعالى) فى أول استفتاحه بقوله انى وجهت وجهى الآية (من غير تطهير قلبه) باخلائه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر الى صوركم وأعمالكم انما ينظر الى قلوبكم (وليتحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوح الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سوادا (و) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت الى طهارة الباطن مثله (كمن أراد أن يدعو ملكا الى بيته) ليأكل ويستريح (فتركه) أي البيت (مشحونا) أى مملوأ (بالقاذورات) والاوساخ ولم ينظفه منها بالكنس والمسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني) وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أى أخلقه واحقه (بالتعرض للبوار) اى الهلاك وفى نسخة بالتعريض للمقت والبوار والمقت أشد الغضب فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت الى طهارة الباطن ويشتغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهرا لتجليات الحق سبحانه وأنى يكون ذلك ضدان لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

(فضيلة الوضوء)

أى بيان الاخبار الواردة فى فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأسبغ الوضوء) أى بالمبالغة فيه سيما فى الشتاء فانه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفى رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو فى القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفى لفظ آخر ولم يسه فيهما غفر له ما تقدم من ذنبه) قال العراقى أخرجه ابن المبارك فى كتاب الزهد والرقائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيهما ولابى داود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث اه قلت والرواية المذكورة فى القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبرانى فى الكبير من حديث عثمان رفعه من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والدارمى والنسائى وابن ماجه وابن حبان والطبرانى فى الكبير عن أبى أيوب وعقبة بن عامر معا بلفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفر له ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفر له ما تقدم من ذنبه ولفظ أبى داود من حديث زيد بن خالد الجهنى فأحسن الوضوء بدل فاسبغ وقد أخرجه أيضا عبد بن حميد والرويانى وابن قانع والطبرانى فى الكبير والحاكم وحديث عثمان فى المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائى أيضا بلفظ من توضأ مثل وضوئى هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبرانى فى الاوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضوأ كاملا ثم قام الى صلاته كان من خطيئته كيوم ولدته أمه وعند البخارى وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جلس غفر له ما تقدم من ذنبه ولا تغتر واولحديث عثمان روايات أخرى بألفاظ مختلفة ولفظ بشئ من الدنيا رواه الحكيم الترمذى فى كتاب الصلاة له وحينئذ فلا يؤثر حديث نفسه فى أمور الآخرة أو يتفكر فى معانى ما يتلوه وفى فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي ان يخطر بباله انه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغي أن يستحى من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الاخلاق المذمومة والتخلق بالاخلاق الحميدة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكا الى بيته فتركه مشحونا بالقاذورات واشتغل بتجصيص ظاهر الباب البرانى من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالتعرض للمقت والبوار والله سبحانه أعلم

(فضيلة الوضوء)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفى لفظ آخر ولم يسه فيهما غفر له ما تقدم من ذنبه

البارى المراد ماتسترسل النفس معه و يمكن المرء قطعه فأما ما يهجم من الخطرات والوساوس و يتعذر دفعه فذلك معفوّ عنه بلا ريب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به فى مسلم فيحمل المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضا ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا و يرفع به الدرجات اسباغ الوضوء فى المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط) هكذا فى القوت الا أنه قال اسباغ الوضوء فى السبرات أى فى المكاره والباقى سواء قال العراقى أخرجه مسلم من حديث أبى هريرة اهـ قلت ومالك وأحمد والترمذى والنسائى ولفظهم ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا والباقى مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة فى صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا و يرفع به الدرجات قالوا بلى يارسول الله قال والباقى سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقون مرة واحدة وقال يونس فى حديثه ألا أخبركم بما يمحو الله به الخطايا ولم يقل قالوا بلى واسباغ الوضوء المبالغة فيه والمكاره الشدائد كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن فى الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان كلهم وكان ابن عمر يفسر الاسباغ بالانقاء ومن تفسير الشئ بلازمه اذ الاتمام مستلزم الانقاء عادة (وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به) هكذا فى القوت قال العراقى أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اهـ قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخارى من طريق زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع فى نسخ الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحيح مرة مرة بالتكرار كما فى النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول المطلق المبنى للكمية وقيل على الظرفية أى توضأ فى زمان واحد وقيل على المصدر أى توضأ مرة من التوضؤ أى غسل الاعضاء غسلة واحدة (وتوضأ مرتين) كذا فى النسخ وفى بعضها مرتين مرتين وهكذا هو فى القوت (وقال من توضأ مرتين آتاه الله أجره مرتين) هكذا هو فى القوت وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضا من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن زيد الانصارى أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين (وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى و وضوء الانبياء من قبلى و وضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا فى القوت الا أنه قال و وضوء أبى ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد رواه الدارقطنى وابن أبى حاتم والطبرانى كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد العمى وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التى لابد منها ومن توضأ اثنتين فله كفلان ومن توضأ ثلاثا فذلك وضوئى و وضوء الانبياء من قبلى و يفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتحجيل (وقال صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يطهر منه الا ما أصاب الماء) قال العراقى رواه الدارقطنى من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف اهـ قلت ولكن لفظه عنده من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء الوضوء وهكذا ساقه الرافعى وفى رواية من توضأ وذكر اسم الله عليه تطهر جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله على وضوئه لم يتطهر الا موضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ من حديث أبى هريرة والدارقطنى والبيهقى وضعفه عن ابن مسعود والدارقطنى والبيهقى وضعفه عن ابن عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطنى ففيه أبو بكر الداهرى وهو متروك وفى حديث أبى هريرة عند الدارقطنى والبيهقى ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبان وفى حديث ابن مسعود عند الدارقطنى والبيهقى يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الرافعى على نفى وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد فى كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم أيضا ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا و يرفع به الدرجات اسباغ الوضوء على المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط ثلاث مرات وتوضأ صلى الله عليه وسلم مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال من توضأ مرتين مرتين آتاه الله أجره مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى و وضوء خليل الرحمن ابراهيم عليه السلام وقال صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عند وضوئه طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله لم يطهر منه الا ما أصاب الماء

الطهور (وقال) صلى الله عليه وسلم (من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات) قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجد له أصلا اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا حث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاوّل أو قرأ أو سجد ثم توضأ فحينئذ يكون نورا على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتيمم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحبته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمرو بن عبسة نحوه مختصرا اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضأ العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفار يديه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الاذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الاعلى أخبرنا ابن وهب ان مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء أو مع آخر قطر الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فاخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضأ فغسل يديه خرجت خطاياه من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرت خطاياه من أنفه فاذا غسل وجهه خرت خطاياه من وجهه فاذا مسح برأسه خرت خطاياه من رأسه فاذا غسل رجليه خرت خطاياه من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمرو بن عبسة من توضأ فأحسن الوضوء ذهب الاثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهرا في فراشه فروحه تجول في الملكوت الاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بورده (وقال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء) أي أتمه وأسبغه بالمبالغة فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبلة الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمدا وفي لفظ له فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناد هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر مختصرا وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيأ وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسياق الاوّل وقد تقدم شئ من ذلك وحققه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات وقال صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وهذا كالحث على تجديد الوضوء وقال عليه السلام اذا توضأ العبد المسلم فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت أشفار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من تحت أذنيه واذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفار رجليه ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافلة له ويروى ان الطاهر كالصائم قال عليه الصلاة والسلام من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه الى السماء فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء

وقال عمر رضي الله عنه ان الوضوء الصالح يطرد عنك الشيطان وقال مجاهد من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا ذاكرا مستغفرا فليفعل فان الارواح تبعث على ماقبضت عليه

(كيفية الغسل)
وهو أن يضع الاناء عن يمينه ثم يسمى الله تعالى ويغسل يديه ثلاثا ثم يستنجي كما وصفت لك ويزيل ماعلى بدنه من نجاسة ان كانت

لامزيد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمر وفيه ثم رفع بصره الى السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه فتحت له ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر الا أنه بتكرار التشهد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الاشارة اليه ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (ان الوضوء الصالح) أي الكامل بالاسباغ والمبالغة (يطرد عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال مجاهد) بن جبير أبو الحجاج مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عون ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا) من ذنوبه (فليفعل فان الارواح تبعث على ماقبضت عليه) وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الاثر منها ما أخرجه الدارقطني في الافراد عن أبي هريرة وابن عساكر في تاريخه وابن حبان عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل الا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فانه بات طاهرا وعند الطبراني في الاوسط عن أبي امامة والخطيب في المتفق والمفترق عن عمرو بن عبسة بسند حسن من بات طاهرا لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيأ من أمر الدنيا والآخرة الا أعطاه الله اياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج الخرائطي في مكارم الاخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع اليه روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة الا آتاه اياه والله الموفق

(كيفية الغسل)

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لانه يجوز فتح الغين كضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند التقاء الختانين أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد أعرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وتكلم في كيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالاكمل والاقل وقدم الاكمل فقال (وهو أن يضع الاناء) المعد لماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في التناول (ثم يسمى الله عز وجل) أي يقول بسم الله وهي سنة (و يغسل يده ثلاثا) بان يفرغ عليها وذلك قبل ادخالها الاناء ولم يقيد الى الرسغ لظهوره وهي سنة (ثم يستنجي) أي يغسل فرجه بالماء وان لم تكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء الى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفرج حال الجلوس (كما وصفنا) أي في باب الاستنجاء (و) أن (يزيل ماعلى بدنه من نجاسة ان كانت) بانفرادها ليقل في الماء وليطمئن بزوالها قبل أن تشيع على الجسد وعبارة المصنف في الوجيز والاكمل أن يغسل ماعلى بدنه من الاذى أولا وعبارة الوسيط هكذا الا أنه قال من الاذى والنجاسة وقال الرافعي كمال الغسل يحصل بأمور منها أن يغسل ماعلى بدنه من أذى أولا ان اعترض معترض فقال الاذى المذكور اما أن يكون المراد منه الشئ القذر أو النجاسة وكيف يجوز الاول وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل مابه من أذى بموضع الاستنجاء أما اذا كان قد استنجى بالحجر وهذا تفسير له بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الاذى في الخبر وان كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الاذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لابد له من ازالة النجاسة أولا ليعتد بغسله ووضوئه واذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لامن صفات الكمال الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لو اقتصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما فى المعتمد وغيره وفى الروضة للنووى قلت الاصح انه يطهر عن الحدث أيضا والله أعلم اه ثم قال الرافعى فان قلنا بارتفاع الحدث أ مكن عد ازالة النجاسة من جملة صفات الكمال وان قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الاذى فالمذهب المعدود ازالته من جملة صفات الكمال انما هو الشئ المستقذر ثم ان تقديم ازالة النجاسة شرط فى الوضوء والغسل لانه واجب كما ظنه كثير من الاصحاب ولم يتفق المفسرون لكلام الشافعى على أن المراد بالاذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسره بها ومنهم من فسره بالمنى ونحوه مما يستقذر حكى هذا الخلاف القاضى ابن كج وغيره اه *(تنبيه)* قال صاحب الهداية من أصحابنا وسنته أن يبدأ فيغسل يديه وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه قال الشيخ أكمل الدين فى شرحه هكذا فى نسخ الكتاب أى بتنكير النجاسة قال فى النهاية وهو منقول عن الامام حميد الدين الضرير انه أصح وفى بعض النسخ النجاسة وليس بصحيح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس لاوجه للاول لان كلمة الشك تأباه ولاوجه للثانى لان كون النجاسات كلها فى بدنه محال وأقلها وهو الجزء الاول الذى لايتجزأ غير مراد أيضا لانه علل ذلك فى الكتاب بقوله كيلا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذى ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الا أن الرواية بالالف واللام قد ثبتت فى النسخ فوجهه أن يحمل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين التنكير اذا انحصر الكلام فى التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث هى لا توجد فى الخارج فاما أن توجد فى الاقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اه قلت وقد ألم بهذا البحث قاضى زاده الرومى على حواشى شرح الوقاية نقلا عن عصام الدين وذكر ماقدمناه آنفا عن الشيخ أكمل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهنى وحمل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على مايقصد ازالته عرفا والاقل الذى هو الجزء الذى لايتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لعبده اشتر اللحم فانه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه فى الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلا لم يعد ممتثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء لان المسئلة عليه ممنوعة لجواز أن يكون عدم التنجس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان ازداد على انه لوصح ماذكر فى ابطال هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة أيضا حيث تناولت النكرة فردا ما أى فرد كان اه وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسليمى منظور فيها لان التنوين قد يكون للتكثير على ماعرف فى علم المعانى فيجوز أن يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه أيضا للتكثير فحينئذ لا تتناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه أصلا بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهنى فافترقا وتفصيله فى حاشية شيخى زاده والله أعلم وتقدم ان كمال الغسل يكون بأمور منها ازالة نجاسته عن البدن ان كانت وهو الاول والثانى أشار اليه بقوله (ثم يتوضأ وضوأه للصلاة كما سبق) لما روت عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه فى الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعى قوله ويتوضأ وضوأه للصلاة أى وان لم يكن محدثا كما هو فى الوجيز وهذا يشعر باطراد الاستحباب فيما اذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما اذا انضم الحدث الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب فى الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف فى انه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء فان اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كما لو كان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد أما اذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه فى الغسل ولاصائر الى انه يأتى بوضوء مفرد وبوضوء آخر لرعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ماشاء ولابد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبات الغسل فانه لايحتاج الى افراده بنية اه وقال النووى فى

ثم يتوضأ وضوأه للصلاة كما وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنابة نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمعا نوى به رفع الحدث الاصغر والله أعلم *(تنبيه)* قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فيثلث الغسل ويمسح الرأس في ظاهر الرواية وقيل لا يمسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاول هو الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوأه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح قال الرافعي ثم الوضوء المحبوب في الغسل هل يتمه في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان أظهرهما انه يتمه و يقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها فانها قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانيهما أن يؤخر غسلهما واليه أشار المصنف بقوله (الاغسل قدميه فانه يؤخرهما) و به قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب وعلله بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالاضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يقف حال الاغتسال في مستنقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسالته واستدلوا بما روى الستة من حديث ابن عباس حدثتني خالتي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدنيت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله من الجنابة فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يده في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلكها دلكا شديدا ثم توضأ وضوأه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ملء كفيه ثم غسل سائر جسده ثم تنحى عن مقامه ذلك فغسل رجليه ثم أتيته بالمنديل فرده وقال عياض في شرح مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوأه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها آخرا ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل أن يكون لما نالهما من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أولا وسواء أصابهما طين أم لا اه وقال الرافعي ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقين انما الكلام في الاولى والامر الثالث من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على شقه الايمن ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوادر ونقله الزاهدي ونقل ابن أمير حاج أقوالا أخر منها أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالرأس ثلاثا ثم بالايسر ثلاثا ومنها أن يبدأ بالرأس أولا ثم على الشق الايمن ثم على الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاول أصح اه قلت وعليه مشى صاحب الخلاصة والمصنف في الوجيز قال الرافعي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها ما يشهد ان قال يبدأ بالرأس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاول أصح واختاره المصنف في الوجيز و يفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في الوضوء بل أولى لان الوضوء مبني على التخفيف قال الرافعي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كالوضوء وأظهرهما لا لان الترغيب في التجديد انما ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر) يتتبع به الماء والدلك امرار اليد على الاعضاء المغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الاولى ليعم الماء البدن في المرتين الاخيرتين وقال مالك يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صيغة اطهروا فانه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الا غسل القدمين فانه يؤخرهما فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كان اضاعة للماء ثم يصب الماء على رأسه ثلاثا ثم على شقه الايمن ثلاثا ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض للدلك والامر السادس من محبوبات الغســل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعــدون حلقه بدعة (و يوصل الماء الى منابت ما كثف منه أو خف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف فى الماء وأقرب الى الثقة بوصول الماء وقال أصحابنا ايصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كثف بالاجماع وكذا ايصال الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثنائه لايجوز الغسل (و) المرأة فى الاغتسال كالرجل فى وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المسترسل من ذوائبها موضوع عنها فى الغسل اذا بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهى الخصائل من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الا اذا علمت ان الماء لايصل الى خلال الشعور) وقال الرافعى و يجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض امالاحكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون النقض فلاحاجــة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى باطن الشعور الكثيفة وماتحتها وعن أبى حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضــفائر وعن أحــد أن الحائض تنقض شــعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أى المواضع التى فيها انعطاف والتواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكغضون البطن اذا كان سمينا والامر الثامن (ليتق أن يمس ذكره فى) تضاعيف أى (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو فى القوت (وان توضأ قبل الغســل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غســل رجليــه فادخلهما فى أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبــع فى هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ماذكره فى كتبه الثلاثة من أظهر القولين فى بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليظهر لك سر ماذكرناه قال باب صفة الغســل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالهما الاناء ثم تغسل فرجك وتستنجى ثم تتوضأ وضوءك للصلاة كاملا الاغسل قدميك ثم تدخل يديك فى الاناء وتخرجهما بما حملتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا ظهرا و بطنا الى فخذيك وساقيك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا ظهرا و بطنا الى فخذيك وساقيك وتدلك ما أقبل من جسدك وما أدبر بيديك ثم تدخــل يديك فتخرجهــما بما حملتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتنقى البشرة ثم تتنحى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل فى الاناء فضلة فليفضه على سائر جسده وليمر يديه على ما أدركتا من جســده فان قدم غسل رجليه فادخلهما فى أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفى المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا أنها تزيد بان تنقض ضفائرها من شعرها فى الحيض و يجزئ الميت هذا الغسل وان نسى المضمضة والاستنشاق فى غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض و يستنشق و يعيد الصلاة وان نسيها فى الوضوء فلا اعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فجائز بعد أن يعم جميــع بدنه غسلا وان لم يتوضأ قبــل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء ومازاد فاستحباب اه *(تنبيهات)* الاول أدخــل المصنف كلمة ثم فى قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهى على غــير حقيقتها فى الترتيب هنا فان الدلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل الدلك فى كل غسلة معها عنده وعند أصحابنا فى أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الاشارة اليه الثانى ان كمال الغسل لاينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومندوبات أخر منها ما تقدم فى سنن الوضوء ومنها أن يستصحب النية الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتســل فى الماء الراكد ومنها أن يقول فى آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ماذكره النووى فى الروضة انه لايجوز الغسل

و يخلل شعر الرأس واللحية و يوصــل الماء الى منابت ما كثف منه أو خف وليس على المرأة نقض الضفائر الا اذا علمت أن الماء لا يصــل الى خلال الشعر و يتعهد معاطف البدن وليتق أن يمس ذكره فى أثناء ذلك فان فعل ذلك فليعد الوضوء وان توضأ قبل الغسل فلا يعيد بعد الغسل

بحضرة الناس الامستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وانه لايجب الترتيب في أعضاء الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعالي البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يتمه ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلي حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجليه بعد اللبس لا قبله مسارعة للتستر وان يبتدئ بالنية وهو سنة عندنا وسيأتي الكلام عليها وأن يغسل اليدين الى الرسغين أولا وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة) نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لان طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المد في الوضوء بما لا يؤدي الى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي ويرفق بالقليل فيكفي والاحب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في الروضة والمد هنا رطل وثلث بالبغدادي على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم ثم قال الرافعي وحكى بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء بمد وربما حكى ذلك عن محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وآدابهما (ذكرنا منها مالابد لسالك طريق الآخرة من علمه) ومعرفته (وعمله) أي العمل به وانما قيد طريق الآخرة لان السالك لطريق الدنيا لا يكتفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات والتوجيهات (وما عداه من المسائل التي يحتاج اليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها الى كتب الفقه) المؤلفة المبسوطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل وقدمه لما فيه من البسط والتطويل وأشار الى القول بكيفيته بالاقل بقوله (والواجب من جملة ماذكرناه في الغسل أمران أحدهما النية) قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا أبا حنيفة فانه قال لاتجب النية فيهما ويصحان مع عدمهما قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه وان حدثت مقارنة لاول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أو رفع الحدث عن جميع البدن أو نوت الحائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقا ولم يتعرض للعبادة ولا غيرها صح غسله أيضا على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الاصغر فان تعمد لم يصح غسله على أظهر الوجهين وان غلط فظن أن حدثه الاصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء وجهان أظهرهما انها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لان غسل هذه الاعضاء واجب في الحدثين فاذا غسلها بنية غسل واجب كفى ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لان فرض الرأس في الوضوء المسح والذي نواه انما هو المسح والمسح لا يغني عن الغسل أما اذا نوى المغتسل استباحة نفل نظران كان مما يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل ما اذا نوت الحائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما في معناها كغسل الذمية من الحيض لتحل للزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظران لم يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والاذان وكما لو اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ماذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فريضة الغسل صح غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل ذكرنا منها مالابد منه لسالك طريق الآخرة من علمه وعمله وماعداه من المسائل التي يحتاج اليها في عوارض الاحوال فليرجع فيها الى كتب الفقه والواجب من جملة ماذكرناه في الغسل أمران النية واستيعاب البدن بالغسل

قال الرافعي ومن جملة البشرة ما ظهر من صماخي الاذنين وما يبدو من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من الاقلف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهين وكذا ما ظهر من الثيب بالافتضاض قدر ما يبدو عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالمشقوق والثاني انه لايجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لايجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمها ولا يدخل فيهما باطن الفم والانف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحمد هما واجبتان فيهما جميعا وقال مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض اجتهادي لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أي فاغسلوا أبدانكم والبدن يتناول الظاهر والباطن وما فيه حرج سقط للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية فشملهما نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنابة الحديث وكونهما من الفطرة لايقتضي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انهما لو وجبا في غسل الحي لوجبا في غسل الميت وأيضا لو وجبا في الغسل لكانا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء

(و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهي واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك وأحمد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار ما عدا التيمم بالتيمم وأما ازالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التروك والتروك لا تعتبر فيها النية وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التتمة ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من العسر ومحلها القلب وكيفيتها أن ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في وطاء وقوام قيل الا مالكا فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق بلسانه دون أن ينوي بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الآية أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قلنا بموجبه لكمال المأمور به أي ثواب العمل بحسب النية فالمنفي ترتب الثواب على الفعل المجرد عن النية لا لعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذا لم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهرا فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاحراق والحدث الحكمي دون النجاسة وأما التراب فانه غير مزيل للحدث بأصله فلم يبق فيه الا معنى التعبد وذلك لايحصل بدون النية فافترقا والثاني (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين) مثنى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ملتقى عظم العضد وعظم الذراع أي مع المرفقين (و) الرابع (مسح) الرأس وليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطلق عليه الاسم) أي اسم المسح (من الرأس) خلافا لمالك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين عن أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أي مع الكعبين (و) السادس (الترتيب) لما روى الدارقطني من حديث رفاعة رفعه لاتتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل الوجه وغسل اليدين الى المرفقين ومسح ما ينطلق عليه الاسم من الرأس وغسل الرجلين الى الكعبين والترتيب

كما أمر الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابوحنيفة ومالك هو سنة وليس بواجب لان الواو في الآية لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى أولها ذكرا بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشتر لنا لحما وخبزا حيث كان المفاد اعقاب الدخول لشراء ماذكر كيفما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال أبو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأحمد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقل من وصف وضوءه لم يصفه الامر تبا متواليا ودليل القول الجديد مارواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلا توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف (والغسل الواجب) أي المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجماع قال الرافعي وللمني خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطبا فاذا جف أشبهت رائحته رائحة بياض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الثخانة والبياض في مني الرجل والرقة والاصفرار في مني المرأة في حال اعتدال الطبع ولكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودي أيضا أبيض ثخين كمني الرجل والمذي رقيق كمني المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصية الواحدة كافية في معرفة أن الخارج مني فلو خرج بغير دفق وشهوة لمرض أو تحمل شئ ثقيل وجب الغسل خلافا لابي حنيفة وكذلك لمالك وأحمد فيما حكاه أصحابنا اه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جماع كأن حصل باحتلام أو عبث أو فكر أو نظر والدفق لازم الشهوة فاذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما اذا ضرب على صلبه أو حمل شيأ ثقيلا فنزل منه مني بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ثم قال الرافعي ولو اغتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ما بال أو قبله خلافا لمالك حيث قال في احدى الروايتين لا غسل عليه في الحالتين وفي رواية انه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الاول فلا يجب الغسل ثانيا وان خرج بعده فهو مني جديد فيلزمه الغسل خلافا لاحمد حيث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانيا وان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لان ماخرج قبل البول بقية ماخرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني مني جديد ممنوع بل هو بقية الاول بكل حال قلت قال أصحابنا اذا أمنى بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا يعيد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للاول ولا يجب الغسل للثاني الا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتخى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقا لان ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل والفتوى على قول أبي يوسف في الضيف اذا استحى من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلبهم الريبة وعلى قولهما في غير الضيف واذا لم يتدارك مسك ذكره حتى نزل المني صار جنبا بالاتفاق ثم قال الرافعي وقول المصنف في الوجيز والمرأة اذا تلذذت بخروج مائها لزمها الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا من الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين لكن ماذكره

واما الموالاة فليست بواجبة والغسل الواجب باربعة بخروج المني

الاكثرون

الاكثرون تصريحا وتعريضا التسوية بين مني الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب ان مني المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمني الرجل واذا وجب الغسل مع انتفاء الشهوة كان الاعتماد على سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لزمها الغسل بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضي شهوتها بذلك الجماع لا كالنائمة والمكرهة وانما وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لانه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنيه واذا خرج منها ذلك القدر المختلط فقد خرج منها منيها أما في الصغيرة والمكرهة والنائمة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم اعادة الغسل لان الخارج مني الرجل وخروج مني الغير من الانسان لا يقتضي جنابة قلت وفي ظاهر الرواية عندنا المرأة كالرجل وبه يؤخذ ووجهه حديث أم سليم هل على المرأة غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا رأت الماء وقيل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت اللذة *(تنبيه)* يعتبر خروج المني في الرجل ببروزه من الاحليل حتى لو كان أقلف فنزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخروجه من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج تارة يثبت حسا حقيقة وهو ظاهر وتارة يثبت حكما فقد ذكروا ان المرأة اذا جومعت فيما دون الفرج ووصل المني الى رحمها وهي بكر أو ثيب لا غسل عليها لفقد السبب وهو الانزال ومواراة الحشفة فان حبلت كان عليها الغسل من وقت المجامعة حتى يجب اعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الانزال لانه لا حبل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لالتقاء الختانين) قالت عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال المراد منه تحاذيهما لا انضمامهما فان التضام غير ممكن لان مدخل الذكر في أسفل الفرج وهو مخرج الولد والحيض وموضع الختان في أعلاه وبينهما ثقبة البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك كان التضام متعذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بتواري حشفة أو قدرها قالوا الان الحاصل في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان الرجل موضع القطع وهو فيما دون حز الحشفة وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل الذكر مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان فختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكر فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة خفاض فذكر الختانين بطريق التغليب اهـ وقال الرافعي ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة فالقول بتعذر التضام واضح لو كان بحيث اذا أحاط الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك الموضع كان التضام ممكنا فلعل المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه لا في الذكر ولا في المحل أما في الذكر فمقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغييب قدر الحشفة معتبر فلو غيب البعض لم يجب الغسل لان التحاذي لم يحصل به غالبا وحكى ابن كج أن تغييب بعض الحشفة كتغييب الكل وروى وجه أن تغييب قدر الحشفة من مقطوع الحشفة لا يوجب الطهارة وانما الموجب تغييب جميع الباقي اذا كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الاول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأما في المحل فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره كالاتيان في الدبر وكذلك فرج البهيمة خلافا لابي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تشتهى ولا يجب اعادة غسل الميت بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في تواري الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والتقاء الختانين

سبيلى آدمى حى ولم يقيد وابكونه مشتهى لانه لو أولج فى صغيرة لاتشتهى ولم يفضها لزمه الغسل وان لم ينزل
فى الصحيح لانها صارت ممن تجامع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر
أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد أى يغتسلن
ووجه الاستدلال هوان الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم ان الوطء حقه بقوله
تعالى فاتوا حرثكم فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما امنع من حقه ولانه لما منع من القربان الى غاية الاغتسال
حرم عليها التمكين ضرورة ثم اذا انقطع الدم وجب عليها التمكين اذا طلبه منها لثبوت حقه حال الانقطاع
وهى لاتتوصل اليه الا بالغسل ومالا يتوصل الى اقامة الواجب الا به يجب كوجوبه كذا فى التوضيح لصدر
الشريعة وقال الرافعى ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب
الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المنى وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبى
حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة واذا أدبرت فاغتسلى وصلى علق الاغتسال بادبار الدم وثالثها وهو
الاظهر ان الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء يوجب العدة عند الطلاق والنكاح
يوجب الارث عند الموت قلت والقول الثانى هو اختيار مشايخ بخارى من الحنفية وعلل فى البحر بأن
الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لايكون سببا للمعنى وقد نظر فيه انه اذا الانقطاع طهارة ويستحيل أن
توجب الطهارة طهارة وانما يوجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخى وعامة العراقيين ورجح صاحب
البحر انه انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا فى الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندى الاجماع على انه
لايجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو ارادة مالا يحل
الا به (و) الرابع غسل (النفاس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالاجماع
لانه أقوى من الحيض اذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لايتوقف
على السيلان عند أبى حنيفة وقال الرافعى فلو ولدت ولم تر الا ولادما ففى وجوب الغسل عليها وجهان
أحدهما لايجب وأظهرهما الوجوب لانه لايخلو من بلل وان قل غالبا فيقام الولد مقامه قلت وفى الشامل
لو ولدت ولم تردما يجب عليها الغسل عند أبى حنيفة لاعند صاحبيه * استطراد * ظاهر سياق المصنف يقتضى
حصر موجبات الغسل فى الاربعة المذكورة لكن القاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح وكذا غسل
الميت قال فى القديم يجب به الغسل على الغاسل واليه ذهب أحمد والجديد أنه ليس من موجبات الغسل
وماورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله
صلى الله عليه وسلم للذى سقط عن بعيره اغسلوه بالماء والسدر كذا فى الصحيحين من حديث ابن عباس
والامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروجى وغيرهما انه فرض كفاية اذا قام به بعض سقط عن
الباقين وقد علم من ذلك انه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاحى الذى دون الفرض عندنا ثم قيل سببه
حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والاغماء وقال الجرجانى نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل
لكرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لايتنجس وقال السروجى فى شرح الهداية
قول الجرجانى هو الاظهر (وماعداه من الاغتسال) أى ماسوى المذكور من الاربعة (سنة) وهى
أربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل
متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك فى الابتداء ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة ان أناسا من
أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أطهر وخير لمن اغتسل
وسأخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم
ضيقا مقارب السقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يوم حار وعرق الناس فى ذلك
الصوف حتى ثارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال يا أيها الناس اذا كان

والحيض والنفاس وماعداه
من الاغتسال سنة كغسل
العيدين والجمعة

والاحرام ولوقوف بعرفة ومزدلفة ولدخول مكة وثلاثة أغسال أيام التشريق ولطواف الوداع على قول والكافر اذا أسلم غير جنب والمجنون اذا أفاق ولمن غسل ميتا فكل ذلك

هذا اليوم فاغتسلوا وليمس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذى كان يؤذى بعضهم بعضا من العرق وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة قال بينما عمر يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين مازدت حين سمعت النداء ان توضأت ثم أقبلت فقال عمر والوضوء أيضا ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكتفى عثمان بالوضوء ولما سكت عمر والصحابة عن الزامه بالغسل ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبى يوسف وهو الاصح ولليوم عند الحسن بن زياد لكن بشرط أن يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيخان فى فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتى فى باب الجمعة قريبا (و) كغسل (العيدين) الفطر والاضحى لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبى يوسف كما فى الجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وهو غسل تنظيف لا تطهير (و) كالغسل (لوقوف يوم عرفة) للحاج لا لغيرهم ولا خارجا عن عرفة ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة أغسال مسنونة ثم ان هذه الاربعة التى قال المصنف بسنيتها فقد صحح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة لا سنة لان الوجوب اما غير مراد من الامر كما تقدم فى قصة عثمان أو انه كان ثم نسخ كما ذكر ابن عباس فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضا الا أنه قد دل الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا غسل العيدين الاصح انه مستحب قياسا على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلها وكذا غسل يوم عرفة مستحب أيضا قياسا على الجمعة للاجتماع وكذا الغسل عند الاحرام مستحب ايضا وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تستلزم المواظبة واللازم الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف فى ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة) لانه ثانى الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانما ندب فيها لكونه فيها غفرت الدماء والمظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم فى أمته واستجاب الله دعاءه فيها (و) الغسل (لدخول مكة) شرفها الله تعالى لطواف الزيارة فيؤدى الفرض بأكمل الطهارتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا عند دخولها لاداء نسك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أى لرمى أيامه لكل يوم غسل مستقل وهى بعد يوم النحر قيل سميت لان لحوم الاضاحى تشرق فيها أى تقدد فى المشرقة وهى الشمس وقيل تشريقها تقطيعها وتشريحها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهرا (غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم وثمامة بذلك حين أسلما وحمل ذلك على الندب وكذا اذا أسلمت طاهرة من حيض ونفاس هكذا ذكره شمس الائمة السرخسى فى شرحه على المبسوط وفى المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجنابة صفة باقية بعد اسلامه كبقاء صفة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيخان الاحوط الوجوب فى الفصول كلها (والمجنون اذا أفاق) من جنونه قال فى الدر المختار وكذا المغمى عليه كما فى غرر الاذكار وهل السكران كذلك لم أره اه وقال الرافعى زوال العقل بالجنون والاغماء يوجب الغسل حكاه بعضهم عن أبى هريرة وروى آخرون وجهين فى الجنون والاغماء جميعا قال ووجه وجوبه ان زوال العقل يفضى الى الانزال غالبا فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين الطهارة الى أن يستيقن الانزال والقول بأن الغالب منه الانزال ممنوع (و) يندب الغسل (لمن يغسل ميتا) أى عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتا فليغتسل ومن مسه فليتوضأ وقد حملوه على الاستحباب وحمله أحمد على الوجوب وهو القول القديم للشافعى (فكل ذلك

مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل لمن بلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المفتى به عندنا فى الجارية والغلام وعند الفراغ من الحجامة وفى ليلة النصف من شعبان تعظيما لها وفى ليلة القدر ولدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللفزع من أى شئ كان وظلمة حصلت نهارا ومن ريح شديد فى أى وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر وللمستحاضة اذا انقطع دمها ولمن يراد قتله ويكفى غسل واحد للعيد والجمعة اذا اجتمعا كما يكفى لفرضى جماع وحيض

*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع فى بيانها بالتراب اذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغة القصد ومنه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرعا مسح الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الامة وقد شرع التيمم فى غزوة المريسيع وهى غزوة بنى المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبى صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غير ماء فى تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممتنعا قبله وصفته انه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محدثا وأشار المصنف الى السبب المبيح له وانه شئ واحد وهو العجز عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تعسر ثم أشار الى بيان أسباب العجز فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والمراد بالفقد هنا أن يتحقق عدم الماء حواليه مثل أن يكون فى بعض رمال البوادى فيتيمم وهل يفتقر الى تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لان الله تعالى قال فلم تجدوا وانما يقال ذلك اذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذى ذكره المصنف فى الوجيز انه لا حاجة الى الطلب لان الطلب مع تيقن الفقد عبث وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع واذا لم يتيقن عدم الماء حواليه بل جوز وجوده تجوزا قريبا او بعيدا فى حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لان التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع امكان الطهارة بالماء ويشترط ان يكون الطلب بعد دخول الوقت فحينئذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينيب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما انه يجوز الانابة حتى لو بعث النازلون واحدا يطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل ولا خلاف انه لا يسقط بطلبه الطلب عمن لم يأمره ولم يأذن له فيه وكيفية الطلب ان يبحث عن رحله ان كان وحده ثم ينظر يمينا وشمالا وأوخلفا وقدام اذا كان فى مستو من الارض ويخص مواضع الخضرة واجتماع الطيور بمزيد الاحتياط وان لم يكن الموضع مستويا واحتاج الى التردد نظر فان كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لان الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وان لم يخف فعليه أن يتردد الى حيث يلحقه غوث الرفاق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لا نكلفه عن مخيم الرفقة فرسخا أو فرسخين وان كان الطرق آمنة ولا نقول لا يفارق طنب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب الى حيث لو استغاث بالرفقة لاعانوه هذا ويختلف باستواء الارض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعى ولا يلفى هذا فى كلام غيره ولكن الائمة من بعده تابعون عليه وليس فى الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبى حنيفة ليس على المتيمم طلب اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء قلت والذى فى متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهى ثلاثمائة خطوة الى مقدار أربعمائة خطوة من جانب ظنه ان ظن قربه برؤية طير أو خضرة أو اخبار مخبر لان غلبة الظن دليل يجب العمل به فى الشرع مع الامن به والا فلا يطلبه وفى السراج الوهاج ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابى يوسف ولوا والقدر المبيح له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لانه لم يذكر فى ظاهر الرواية حدا فى حالة العلم به فقدره محمد فى رواية بميل وفى أخرى بميلين وروى الحسن عن أبى حنيفة انه ميلان ان كان امامه والا فميل والميل هو المختار لانه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم الا لدفع الحرج والله أعلم وقال الرافعى واذا تيقن وجود الماء حواليه فاما أن يكون على مسافة ينتشر اليها النازلون فى

مستحب

(كيفية التيمم)

من تعذر عليه استعمال الماء لفقده بعد الطلب

الاحتطاب والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضوء به قال محمد بن يحيى ولعله يقرب من نصف فرسخ واما أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لفاته فرض الوقت فيتيمم ولا يسعى اليه لانه فاته فى الحال وهل الاعتبار من أول وقت الصلاة أم يعتبر فى كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الائمة ان الاعتبار من أول وقت الصلاة لو كان نازلا فى ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن الفوات قال النووى فى الروضة قلت هذا الذى ذكره الرافعى ونقله عن مقتضى كلام الاصحاب من اعتبار أوّل الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار بوقت الطلب وهو ظاهر نص الشافعى فى الام وغيره والله أعلم *(تنبيه)* قال الرافعى واذا عرفت ان مع الرفقة ماء فهل يجب استيهابه من صاحبه فيه وجهان أحدهما لا لصعوبة السؤال على أهل المروأة والثانى وهو الاظهر نعم لانه ليس فى هبة الماء كبير منة وقال النووى فى الروضة قلت قال أصحابنا ولا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه بل ينادى من معه ماء من يجود بالماء ونحوه حتى قال البغوى وغيره لو قلت الرفقة لم يطلب من كل بعينه والله أعلم قلت وفى البحر نقلا عن الوافى مع رفيقه ماء فظن انه ان سأله أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه تيمم وان شك فى الاعطاء فتيمم وصلى فسأله فأعطاه يعيد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثانى من أسباب العجز بقوله (أو لمانع له عن الوصول) والسعى (اليه) أى الى الماء بأن خاف على نفسه (من سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالاسكان قرئ فى قوله تعالى وما أكل السبع روى ذلك عن الحسن البصرى وطلحة بن سليمان وأبى حيوة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع على كل ماله ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر وأما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه لا يعدو به ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الازهرى (وحابس) كعدوّ أو سارق أو غاصب بأن خاف على ماله المخلف فى المنزل أو الذى معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالمعدوم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا لو خاف المديون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا اعادة عليهم ثم قال الرافعى وكذلك الحكم لو كان فى السفينة ولا ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الاعضاء كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فان كان عليه ضرر وخوف فى الانقطاع لم يلزمه السعى اليه ويتيمم وان لم يكن ضرر فكذلك على أظهر الوجهين ثم أشار الى السبب الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان مملوكا له أو لغيره لكنه (يحتاج اليه لعطشه) فله التيمم دفعا لما يلحقه من الضرر لو توضأ به (أو عطش رفيقه) ولو رفيق القافلة أو حيوانا آخر محترما دفعه اليه اما مجانا أو بعوض ويتيمم وللعطشان أن يأخذه منه قهرا ولم يبذله وغير المحترم من الحيوان هو الحربى والمرتد والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما فى معناها وهل يفترق الحال بين أن تكون هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة فى المآل اما فى عطش نفسه فلا فرق بل توقعه مآلا لاعواز غير ذلك الماء ظاهر ا كحصوله حالا واما فى عطش الرفيق والبهيمة فقد أبدى امام الحرمين ترددا فيه وتابعه المصنف فى البسيط والظاهر الذى اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتيمم كما يفعل ذلك لنفسه اذ لا فرق بين الروحين فى الحرمة *(تنبيه)* قال الشافعى رضى الله عنه اذا مات رجل له ماء ورفقاؤه يخافون العطش شربوه ويمموه وأدوا ثمنه فى ميراثه لانه ليس للنفس بدل وللطهارة بدل وهو التيمم واختلفوا فى مراد الشافعى بالثمن فقيل أراد به المثل لان الماء مثلى والمثليات تضمن بالمثل دون القيمة وقيل أراد به القيمة وانما أوجبها هنا لان المسئلة مفروضة فيما اذا كانوا فى مفازة عند الشرب ثم رجعوا الى بلد ثم ولا قيمة للماء بها فلو أدّوا الماء لكان ذلك احباطا لحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم الاتلاف فى موضعه والله أعلم *(تنبيه)* آخر اذا أوصى بمائه لاولى الناس به أو وكل رجلا بصرف مائه الى أولى الناس به فحضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة فمن يقدم

أو بمانع له عن الوصول اليه من سبع أو حابس أو كان الماء الحاضر يحتاج اليه لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما اما الميت فلمعنيين أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه ان أمره يفوت فليختم بأكمل الطهارتين والثاني قال بعض الاصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحي يحصل بالتيمم وأما من على بدنه نجاسة فلان ازالة النجاسات لا بدل لها وللطهارات بدل وهو التيمم واذا اجتمعا ففيه وجهان أصحهما ان الميت أولى وان اجتمع ميتان فان ماتا على الترتيب فالاول أولى فان ماتا معا فأفضلهما فان استويا أقرع بينهما وفي الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أصحها ان الحائض أولى لان حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية ان الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار الى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء (ملكا لغيره ولم يبع منه الا بأكثر من ثمن المثل) لا يلزمه الشراء ويتيمم وقال بعضهم ان بيع بزيادة يتغابن الناس بمثلها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وان كان البيع نسيئة وزيد بسبب التأجيل ما يليق به فهو بيع بثمن المثل على أظهر الوجهين وان زاد المبلغ على ثمن مثله نقدا وجب الشراء بالنسيئة ولو ملك الثمن وكان حاضرا عنده لكنه كان محتاجا اليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقته ونفقة رقيقه أو لحيوان محترم معه أو لسائر مؤنات سفره في ذهابه وايابه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها ان ثمن مثله قدر أجرة نقله الى الموضع الذي فيه الشخص والثاني انه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث انه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فان لكل شئ سوقا يرتفع وينخفض فيه وثمن مثل الشئ ما يليق به في تلك الحالة الاول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي اسحق واختاره الروياني والثالث هو الاظهر عند الاكثرين من الاصحاب وقول المصنف أو كان ملكا لغيره وكذا قوله في الوسيط ان ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وان كان مملوكا على الاصح فيه اشارة الى ان الوجه الذي اختاره ليس مبنيا على أن الماء لا علك كما ذهب اليه شيخه امام الحرمين وتابعه المسعودي فان القول به وجه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبني عليه

(فصل) وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه ان كان في محل لا تشح به النفوس وان لم يعطه الا بثمن مثله لزمه شراؤه به وبزيادة يسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة وقيل شطرها وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين ان كان الثمن معه فاضلا عن نفقته وأجرة حمله وأما للعطاش فيجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته احياء لنفسه *(لطيفة)* ذكر صاحب الاشباه في فن الحكايات احتاج الامام أبو حنيفة الى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابيا قربة ماء فلم يبعه الا بخمسة دراهم فاشتراه بها ثم قال كيف أنت بالسويق فقال أريده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف الى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض الى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج الى القاء لصوق بها من خرقة أو قطنة فاذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عند امكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعده امام الحرمين ذلك وقال انه لا نظير له في الرخص وليس للقياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سببا مستقلا من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فصله عما بعده تبعا له والا فسياقه دال على انه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار الى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض وخاف من استعماله) أي الماء (فساد العضو أو شدة الضنى) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الاول ما يخاف معه من الوضوء فوت الروح أو فوت عضو أو منفعة عضو فيبيح التيمم ولو خاف مرضا مخوفا تيمم على المذهب وهو الذي ذكره المزني في المختصر والمسعودي وغيره في الشروح وقد حكى امام الحرمين

أو كان ملكا لغيره ولم يبعه الا بأكثر من ثمن المثل أو كان به جراحة أو مرض وخاف من استعماله فساد العضو أو شدة الضنى

فى المرض المخوف طريقين أحدهما الذى ذكر والثانى أن فيه قولين وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذى اقتصر عليه النووى فى الروضة الثانى المرض الذى يخاف من استعمال الماء معه شدة الضنى وهو المرض المدنف الذى يجعله مضنى أو زيادة العلة أو بطء البرء أو بقاء الشين القبيح اما زيادة العلة و بطء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها ان فى جواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المنع وأظهرهما الجواز و به قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة و بطء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة افراط الالم وكثرة المقدار وان لم تمتد المدة ومن بطء البرء امتداد المدة وان لم يزد القدر وقد يجتمع الامران وأما شدة الضنى فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقان الاولان وأما بقاء الشين على بدنه فينظر ان خاف شيئا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير فى الوجه ففيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة و يحكى ذلك عن ابن سريج والاصطخرى والثانى الجزم بالمنع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته وانما هو فوات جمال وان خاف شيئا يسيرا كأثر الجدرى فلا عبرة به وكذلك لو خاف شيئا قبيحا على غير الاعضاء الظاهرة الثالث المرض الذى لا يخاف من استعمال الماء معه محذورا فى العاقبة فلا ترخص فى التيمم ان كان يتألم فى الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد واعلم أن المرض المرخص لا يفترق فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه و بين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغا عدلا وفى وجه يقبل فى ذلك خبر الصبى المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والانثى لان طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم العبادى فيه وجها وهذا كله فيما اذا منعت العلة استعمال الماء أصلا لعموم القدر جميع موضع الطهارة وضوأ كان أو غسلا وان تمكنت العلة من بعض الاعضاء دون بعض غسل الصحيح بقدر الامكان قال النووى فى الروضة قلت واذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو على السنجى لا يتيمم ولا فرق فى هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الاصغر والاكبر ولا اعادة فيه *(تنبيه)* قد ذكر المصنف هذه الاسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر فى الوجيز سببا سابعا وهو العجز بسبب الجهل كما اذا نسى الماء فى رحله واعترضه الرافعى بان السبب المبيح هنا انما هو الفقد فى ظنه الا انه تبين بعد ذلك انه لم يكن فقد ولا شك ان الاسباب المبيحة يكفى فيها الظن ولا يعتبر اليقين واذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللائق ذكره فى أحد موضعين اما آخر سبب الفقد واما الفصل المعقود فى انه هل يقضى من الصلوات المختلة وقال النووى فى الروضة بل له هنا وجه ظاهر فان من جملة صوره اذا أضل رحله أو ماءه فهذا من وجه كالواجد فيتوهم انه لا يجوز له التيمم ومن وجه عادم فلهذا ذكره المصنف فى الاسباب المبيحة للاقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعى لا ينكر أن تلك الصورة من جملة الاسباب المبيحة وانما اعتراضه على المصنف فى عده سببا مستقلا مع انه داخل فيما تقدم ومما يؤيده انه لم يذكره فى هذا الكتاب فكأنه رأى ادراجه فى فصل الفقد فتأمل بانصاف ثم ان جعلنا الجراحة داخلة فى أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الاسباب خمسة أشياء فقط فتأمل *(تنبيه)* آخر ذكر أصحابنا فى المرض المبيح هو الذى يخاف منه اشتداد المرض أو بطء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدرى أو تحركه كالمبطون ومشتكى العرق المدنى وفى البرد الذى يخاف منه بغلبة الظن التلف لبعض أعضائه أو المرض اذا كان خارج العمران ولو القرى التى يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به واذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به فى المصر فهى كالبرية وذكروا فى جملة الاسباب المبيحة الاحتياج الى الماء لعجن لانه من الامور الضرورية لا لطبخ مرق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقق العجز فصار وجود البئر كعدمها *(تنبيه)* آخر الماء الموضوع فى الخوابى فى الفلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبى بكر النجارى يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للوضوء لا يباح منه

الشرب *(تنبيه)* آخر العاجز عن استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيمم اتفاقا وان وجد معينا لا اتفاقا كما في المحيط و يروى عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبيه تثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب المبيحة خوف فوت صلاة جنازة ولو جنبا ولو ولي الميت كما في ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوف فوت صلاة عيد ولو بناء فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيمم لصلاة قبل دخول وقتها وفيه خلاف لابي حنيفة فلو تيمم لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للنفل حكى المتولي فيه وجهين وظاهر المذهب لا وكما لا يتقدم التيمم للمؤداة على وقتها لا يتقدم للفائتة على وقتها (ثم يقصد صعيدا طيبا) قلت أشار المصنف بقوله الى أن القصد الى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا أمرنا بالتيمم والمسح والتيمم هو القصد فلو وقف في مهب الريح فسفت عليه التراب فأمر اليد عليه نظر ان وقف غير ناو ثم لما حصل التراب عليه نوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصدا بوقوفه التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الاصحاب انه لا يصح تيممه لانه لم يقصد التراب وانما التراب أتاه وعن أبي حامد المروزي انه يصح كما لو جلس للوضوء تحت الميزاب أو برز للمطر وذكره صاحب التقريب وبه قال الحليمي والقاضي أبو الطيب وحكاه ابن كج عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الارض ترابا كان أو غيره وقال الزجاج لا أعلم اختلافا بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه على وجه التراب الذي على وجه الارض وعلى وجه الارض وعلى الطريق قال الازهري ومذهب أكثر العلماء أن الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الارض أو خرج من باطنها اه والطاهر اسم للمنبت والحلال والطاهر وأليق المعاني به الطاهر لانه شرع للتطهير أو هو مراد اذ الطهارة شرط اجماعا فلم يبق غيره مرادا لان المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الارض فانه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم الا به وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد لا غبار عليه خلافا لابي حنيفة ومحمد حيث قالا يجوز بكل ما هو من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر الاملس والزرنيخ والكحل ولا يشترط أن يكون على الحجر المضروب عليه غبار ولمالك حيث يقول بمثل قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالارض أيضا كالاشجار والزروع قلت التيمم بالنباتات الارضية قيد جواز التيمم به الخرشي في شرح المختصر بثلاثة شروط ورجحه شيخنا المرحوم علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي في حاشيته وعند أبي حنيفة كل شئ يصير رمادا أو يلين بالاحراق لا يجوز به التيمم والا جاز وهو ضابط صحيح قال الرافعي ثم اسم التراب لا يختص ببعض الالوان والانواع فيدخل فيه الاعفر والاصفر والاسود والاحمر والارمني والخراساني والسبخ وهو الذي لا ينبت دون الذي يعلوه ملح فان الملح ليس هو بتراب والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وما روى عن الشافعي في بيان ما لا يتيمم به ولا السبخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الاصحاب وانما أراد ما اذا كانا صلبين لا غبار عليهما فهما اذا كالحجر الصلد وأغرب أبو عبد الله الحناطي فحكى في جواز التيمم بالذريرة النورة والزرنيخ قولين وكذا في الاحجار المدقوقة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في القديم والاملاء جواز التيمم به وعن الام المنع والنصان محمولان على حالتين ان كان خشنا لا يرتفع منه غبار وهو المراد بالمنع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار اليه المصنف بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهرا فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذي أصابه مائع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل عليه وقت الفريضة ثم يقصد صعيدا طيبا عليه تراب طاهر خالص

نجس أما اذا اختلط به جامد نجس كأجزاء الروث فلا تؤثر في أجزائه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازه قول يقابل الاصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فخرج عنه المشوب بالزعفران والدقيق ونحوهما فان كان الخليط كثيرا لم يجز وان كان قليلا فوجهان عن أبي اسحق وصاحب التقريب انه لا يضر وزاد المصنف في الوجيز وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظر فيه الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجعه وقول المصنف (لين بحيث يثور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجيز (ويضرب عليه كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفى حالة كونه (ضاما بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريج ذهابا الى ما صار اليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لانه روى كلام القفال في الوسيط واستبعده وانما أراد انه لا يجب التفريج أو انه لا يستحب أو انه يستحب أن لا يفرج والله أعلم وسيأتي الكلام عليه قريبا (ويمسح بهما جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا لان التراب ملوث بذاته وليس بمطهر بالاصالة وانما يصير مطهرا بنية قربة مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لان الماء خلق مطهرا فاذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الاصل وحقيقتها عقد القلب على ايجاد الفعل جزما ووقتها عند ضرب يده على ما يتيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابها وقيد العندية في كلام المصنف يؤذن بنفي جواز القبلية والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرطا فمن قال ركن كما هو مذهب المصنف فاذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطا اعتبرها بعده وشروط صحة النية ثلاثة الاسلام والتمييز والعلم بما ينوي به ولما كانت النية في التيمم مفتقرة الى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لان قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكى هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولا للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لان الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجيز انه لا يجوز لان التراب لا يرفع الحدث واذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعيها النفل والفرض فيصح تيممه لانه تعرض لمقصود التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة بصفاتها أو يكفيه نية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويروى ذلك عن أبي اسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الصيمري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند الاكثرين انه لا يشترط وعلى هذا اذا أطلق صلى اية فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا تخطر له النافلة فاذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أصحهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أصحهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فاذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وان لم يجب التعيين فاذا عين واخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النفل ولا يخطر له الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أصحهما لا وعن أبي الحسين بن القطان انه لا يختلف القول في انه لا يباح الفرض به وان قلنا لا تباح الفريضة ففي النافلة وجهان أصحهما انه يباح والقائل بعدم الاباحة يقول ان هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى بتيممه حمل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كما لو نوى بتيممه صلاة النفل ففي جواز الفريضة به قولان واذا منعنا ففي جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنازة فهو كما لو تيمم لصلاة النفل على أظهر الوجهين ولو نوت الحائض استباحة الوطء صح تيممها على أصح

لين بحيث يثور منه غبار ويضرب عليه كفيه ضاما بين أصابعه ويمسح بهما جميع وجهه مرة واحدة وينوي عند ذلك استباحة الصلاة

ولا يتكلف ايصال الغبار الى ماتحت الشعور خفت أو كثفت و يجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار و يحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفى فى الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمه و يضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل ففيه وجهان أحدهما انه كما لو نوى الفرض والنفل جميعا وهذا هو الذى يفهم من سياق المصنف فى هذا الكتاب وصرح به فى الوجيز فقال أو استباحة الصلاة مطلقا فيكفيه وهو قياس قول الحليمى فيما حكاه أبو الحسن العبادى وقطع به امام الحرمين لان الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبه كما لو تعرض لهما فى نيته والثانى كما لو نوى النفل وحده لان الفرض يحتاج الى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهى مذكورة فى الوجيز ولو نوى فريضة التيمم أو اقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أصحهما انه لا يصح لان التيمم ليس مقصودا فى نفسه بخلاف الوضوء وقال النووى فى الروضة قلت ولو نوى التيمم وحده لم يصح قطعا ذكره الماوردى ولو تيمم بنية استباحة الصلاة ظانا ان حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعا ولو تعمد ذلك لم يصح فى الاصح ذكره المتولى قلت وفى عبارات أصحابنا و يشترط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء اما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما فى الصحيح أو استباحة الصلاة أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزأ للصلاة فى حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنازة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع حيضها ونفاسها فان كلا منها قربة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصلى به اذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونه للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنبا فاذا نوى المحدث التيمم للقراءة لا يصلى به وكذا الجنب اذا تيمم لمس المصحف أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة فى الصحيح وكذا لو تيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة فى الاصح وكذا لو تيمم للاسلام خلافا لابى يوسف فى الاخير فانه قال يصح صلاته بتيممه لانه نوى بدخوله فى الاسلام قربة مقصودة تصح منه فى الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الاصح ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلى به خلافا لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن رواية الحسن بن زياد عن أبى حنيفة والله أعلم ثم أشار المصنف الى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله (ولا يتكلف ايصال الغبار الى ماتحت الشعور) أى منابتها اذ لا يلزمه ذلك (خف) ذلك (أو كثف) عاما كان أو نادرا كلحية المرأة وذلك لعسر ايصال الغبار اليها وهل يجب مسح ظاهر المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه فيه قولان كما فى الوضوء (و) لكن (يجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار) خلافا لابى حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع حكاه الصيدلانى الشافعى وعن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة انه اذا مسح أكثر وجهه أجزأه قلت الرواية المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفى مسح أكثر الوجه واليدين اقامة له مقام الكل دفعا للحرج وصححت وعلى هذه لا يجب تخليل الاصابع ونزع الخاتم والسوار قال شمس الائمة الحلوانى ينبغى أن تحفظ هذه الرواية جدا لكثرة البلوى فيه كما فى فتاوى التاتارخانية وظاهر الرواية المفتى به استيعاب المحل بالمسح على الصحيح الحاقا له بأصله لعدم جواز مخالفته له مهما أمكن فيلزمه نزع خاتمه وتخليل أصابعه ومسح ماتحت حاجبيه وهو مافوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح ومابين العذار والاذن والله أعلم (و يحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافا لمن قال لا يتأتى بها ثم علله بقوله (فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين) فى الغالب فاذا فعل ماذكرنا فقد حصل المسح (و يكفى فى الاستيعاب غالب الظن) دفعا للوسوسة وغلبة الظن معتبرة فى الاحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمه) ان كان ضيقا أو واسعا وكذا المرأة تنزع سوارها (و يضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف الاولى قال الرافعى وهل يفرق أصابعه فى الضربتين أما فى الثانية نعم وأما فى الاولى فقد روى المزنى التفريق أيضا واختلف الاصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق فى الضربة الاولى لانها لمسح

الوجه ولا يمسح الوجه بما بين الأصابع ومالم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة فى التفريق أما فى الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغنى عن ايصال التراب اليها على الكف وصوّبه آخرون فقالوا فائدته زيادة تأثير الضرب فى اثارة الغبار لاختلاف موقع الاصابع اذا كانت مفرقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلفوا فى انه هل يجوز أن يفرق فى الضربة الاولى فقال الاكثرون نعم اذ ليس فيه الاحصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق فى الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال الاقلون منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تيممه لو فعل لان فرض ما بين الاصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لوجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثانى ولصوقه بالمحل ومن قال بالاول قال الغبار الاوّل لا يمنع وصول الثانى ولا يمنع الوصول المعتبر ثم اذا فرق فى الضربتين وجوّزنا ذلك أو فرق فى الضربة الثانية وحدها فيستحب تخليل الاصابع بعد مسح اليدين احتياطا ولو لم يفرق فيهما أو فرق فى الاولى وحدها وجب التخليل آخرا لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم يمسح بعد ذلك احدى الراحتين بالاخرى وهو واجب أو مستحب فيه قولان وا قدر الواجب ايصال التراب الى الوجه واليدين كيفما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لو مسح وجهه بخرقة أو خشبة عليها غبار جاز ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان لا يرفع عن العضو الممسوح حتى يستوعبه فى أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بانه لا ينزعه فى الاولى وهكذا هو فى الوجيز ونصه فيضرب ضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه يوجد فى بعض نسخ الوجيز وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه بما على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعا للسنة وقال النووى فى الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعه فيها ولا يكفى تحريكه بخلاف الوضوء لان التراب لا يدخل تحته ذكره صاحب العدة وغيره اه (ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الانامل من احدى الجهتين عرض المسبحة من الاخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمرها الى الكوع ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك) اعلم أنه يجب استيعاب المسح لليدين الى المرفقين فى التيمم فقد ورد تيمم فمسح وجهه وذراعيه والذراع اسم للساعد الى المرفقين وقال مالك وأحمد يمسح يديه الى كوعيه لما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال لعمار يكفيك ضربة للوجه وضربة لليدين ونقل مثل هذا الشافعى فى القديم وأنكر الشيخ أبو محمد وطائفة ذلك وسواء ثبت أم لا فالمذهب الاول وقد اختلف فى كيفية مسح اليدين الى المرفقين على صور مآلها الى واحدة فنها ما فى سياق المصنف ومنها ما فى الام للشافعى رضى الله عنه قال يضع ظهور أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويمره على ظهور أصابع اليمنى فاذا بلغ الكوع أدار ابهامه على ذراعه وقبض بابهامه وأصابعه على باطن ذراعه ثم يمره الى المرفق فان بقى شئ فى ذراعه لم يمر التراب عليه أدار ابهامه عليه حتى يصل التراب الى جميعه قال المزجد فى تجريد الزوائد وهذه أحوط للتراب وعليها اقتصر القاضى الطبرى وقال الرافعى فى شرح الوجيز ومسح اليدين بأن يضع أصابع يده اليسرى سوى الابهام على ظهر أصابع يده اليمنى سوى الابهام بحيث لا يخرج أنامل اليمنى على مسبحة اليسرى ويمرها على ظهر كفه اليمنى فاذا بلغت الكوع ضم أطراف أصابعه الى حرف الذراع ويمرها الى المرفق ثم يدير بطن كفه الى بطن الذراع فيمرها عليه وابهامه منصوبة فاذا بلغ الكوع مسح ببطنها ظهر ابهامه اليمنى ثم يضع أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال وهذه

ثم يلصق ظهور اصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الانامل من احدى الجهتين عرض المسبحة من الاخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده الايمن الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده الايمن ويمرها الى الكوع ويمر بطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك

ثم يمسح كفيه ويخلل بين أصابعه وغرض هذا التكليف تحصيل الاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة فان عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة واذا صلى به الفرض فله أن يتنفل كيف شاء فان جمع بين فريضتين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم والله أعلم

الكيفية محبوبة على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية رادا على مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بأنها غير محبوبة ولا مقصودة في نفسها (ثم يمسح) بعد ذلك (كفيه) أي احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو مستحب فيه خلاف مبني على أن الكفين هل يتأدى بضربهما على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال لا لانه لو تادى فرضهما حينئذ لما صلح الغبار الحاصل عليهما لموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل فعلى هذا المسح آخرا مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخرا كما تقدم قريبا (وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة (فان عسر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة) قال الرافعي قد تكرر لفظ الضربتين في الاخبار فجرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منهما ويجوز أن يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب له بالضربتين وقال آخرون الواجب ايصال التراب الى الوجه واليدين سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كج عن بعض أصحابنا انه يستحب أن يضرب ضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليسرى والمشهور الاول وقال النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضربتين نص عليه وقطع به العراقيون في جماعة من الخراسانيين والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب وقال أبو حامد الاسفرايني هذا هو المنصوص عليه قديما وجديدا كمذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدى روايتيه وأحمد قدره ضربة للوجه والكفين يكون بطون أصابعه لوجهه وبطون راحته لكفيه قال يحيى بن محمد هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجد المشقة في اخراج ذراعيه من كميه غالبا وقال الاوزاعي والاعمش الى الرسغين وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ويروى عن ابن عباس وقال الزهري الى الآباط وحديث عمار يرد بذلك كله رواه الطحاوي وغيره (فاذا صلى به الفرض فله أن يتنفل به كيف يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فريضة بتيمم والله أعلم) قال الرافعي لا يؤدي بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة الا فريضة واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال يؤدي به ما شاء وكذلك قال أحمد في احدى روايتيه ولا فرق في المكتوبة بين الفائتة والمؤداة وأغرب أبو عبد الله الحناطي فحكى وجها انه يجوز الجمع بين الفوائت وبين الفائتة والمؤداة ويجوز أن يجمع المتيمم بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها وفي تجديد التيمم لكل واحدة منها حرج عظيم قلت وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا من الخلاف فيه والله أعلم *(تنبيه)* ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثاني القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب الممسوح به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب أركان التيمم وفروضه خمسة وحذفوا الركن الاول والثاني وهو أولى أما الركن الاول فلانه ما ساقه الا للكلام على التراب المتيمم به ولو حسن عد التراب ركنا في التيمم لحسن عد الماء ركنا في الوضوء والغسل وأما الركن الثاني فلان القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصروا على أربعة والاكثرون عدوه ركنا وزاد بعضهم في الاركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المريض يتيمم كالمسافر والطلب مخصوص بالمسافر وما يختص به بعض المتيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

شروط صحة التيمم ثمانية الاول النية والثاني العذر المبيح للتيمم والثالث أن يكون بطاهر من جنس الارض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن يمسح بجميع اليد أو باكثرها والسادس أن يكون بضربتين ٧ والثامن زوال مايمنع المسح على البشرة كشمع وشحم واختلفوا في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما سنتان وقال مالك تجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب قولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديدهما انها ليست واجبة وكلاهما مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان احداهما هي واجبة والاخرى مسنونة

(القسم الثالث من النظافة)

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الظاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أوساخ) تطرأ من خارج (واجزاء) من نفس البدن (النوع الاول الاوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالثوب والبدن من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترشحة) وهي النداوات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تنعقد فيكون لها جرم (وهي ثمانية الاول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) محركة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة انهما مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فانه أعم من ذلك (والقمل) بفتح فسكون معروف ويتولد من الاعراق اذا لم تتعهد بالغسل (فالتنظيف عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون وخطمي ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والتدهين) أي استعمال الدهن (ازالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والتسريح (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غبا) أي يفعله وقتا ويتركه وقتا وأصل الغب ورود الابل الماء يوما وتركه يوما ثم استعمل في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غبا) وأخرج الترمذي في الشمائل باسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفيه أيضا باسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غبا وأما قوله ادهنوا غبا فقال ابن الصلاح لم أجده أصلا وقال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهي عن الترجل الا غبا باسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وانما نهى عن الترجل الا غبا لان ادمانه يشعر بمزيد الامعان في الزينة والترفه وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمها أي ليصنها) أي ليحفظها (عن الاوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعر فليكرمه وليس اسناده بالقوي (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل ثائر الرأس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي متلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كأنه شيطان) قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر باسناد جيد اه جعله شيطانا في كمال بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شئ رأوه مستشنعا شبهوه بالشيطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن) أي ما يلتوي منها (والمسح) بالماء في الوضوء (يزيل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في قعر) أي داخل (الصماخ) وهو ثقب الاذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤدة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذ ذاك فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال (فان كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما اضر بالسمع) أي يحجبه ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الانف) في جوانبها (من الرطوبات المنعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصا من تعود بسعوط شئ من المنشوقات فانها تبقى غالبا في الانف بقايا مع ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها الاستنشاق) وهو جذب الماء الى الانف بقوة النفس (والاستنثار) وهو نثر الماء المذكور

(القسم الثالث في النظافة التنظيف عن الفضلات الظاهرة وهي نوعان أوساخ وأجزاء) *(النوع الاول الاوساخ والرطوبات المترشحة وهي ثمانية)* الاول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن والقمل فالتنظيف عنه مستحب بالغسل والترجيل والتدهين ازالة للشعث عنه وكان صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر ويرجله غبا ويأمر به ويقول عليه السلام ادهنوا غبا وقال عليه الصلاة والسلام من كان له شعرة فليكرمها اي ليصنها عن الاوساخ ودخل عليه رجل ثائر الرأس أشعث اللحية فقال اما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال يدخل أحدكم كأنه شيطان * الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن والمسح يزيل ما يظهر منه وما يجتمع في قعر الصماخ فينبغي ان ينظف برفق عند الخروج من الحمام فان كثرة ذلك ربما تضر بالسمع * الثالث ما يجتمع في داخل الانف من الرطوبات المنعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار

٧ هكذا بالنسخ باعقاب السادس الثامن واسقاط السابع تأمل اه مصححه

الرابع مايجتمع على الاسنان وطرف اللسان من القلح فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما الخامس مايجتمع فى اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد ويستحب ازالة ذلك بالغسل والتسريح بالمشط وفى الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى والمرآة فى سفر ولا حضر وهى سنة العرب وفى خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته فى اليوم مرتين وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية وكذلك كان أبو بكر وكان عثمان طويل اللحية رقيقها وكان على عريض اللحية قد ملأت مابين منكبيه وفى حديث أغرب منه قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليهم فرأيته يطلع فى الحب يسوى من رأسه ولحيته فقلت أو تفعل ذلك يارسول الله فقال نعم ان الله يحب من عبده ان يتجمل لاخوانه اذا خرج اليهم والجاهل ربما يظن ان ذلك من حب التزين للناس قياسا على أخلاق غيره

من الانف بقوة النفس وان احتاج الامر الى ادخال أصبع لتنقية مافيها فلا بأس (الرابع مايجتمع على الاسنان وأطراف اللسان) من يمين وشمال (من القلح) وهو محرك الصفرة والخضرة (و يزيله السواك) أى فعله طولا وعرضا على الاسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فانها بعد السواك لاتبقى شيأ من التغيرات (وقد ذكرناهما) فى الوضوء (الخامس مايجتمع فى اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد) بدهن أو تسريح فيتلبد بعضها على بعض (و يستحب ازالة ذلك بالغسل) بالماء (والتسريح بالمشط) فان كان ذلك بعد الوضوء فحسن (وفى الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى فى سفر ولا حضر) قال العراقى أخرج ابن طاهر فى كتاب صفة التصوف من حديث أبى سعيد كان لا يفارق مصلاه سواكه ومشطه ورواه الطبرانى فى الاوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسيأتى فى آداب السفر مطولا اهـ قلت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب فى الكفاية من الوجه الذى أخرجه الطبرانى وفيه المشط والمدرى وفى بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرآة قلت وعند العقيلى من حديث عائشة كان لا يفارقه فى الحضر ولا فى السفر خمس المرآة والمكحلة والمشط والمدرى وفى اسناده يعقوب بن الوليد الازدى قال فى الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحرق أحمد حديثه وقال كان يضع الحديث ورواه الخرائطى من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأعلها ابن الجوزى من جميع طرقه قال المصنف (وهى سنة العرب) أى هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمتها سفرا وحضرا وكان النبى يفعل ذلك والمدرى كمنبر القرن الذى يحك به الرأس يقال أدرى رأسه اذا حكه به ويعنى بقوله المشهور أى المستفيض على ألسنة الناس لا المعنى الاصطلاحى (وفى خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته فى اليوم مرتين) وفى بعض النسخ فى كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه فى حديث أنس المتقدم بذكره عند الترمذى فى الشمائل كان يكثر تسريح لحيته وللخطيب فى الجامع من حديث الحكم مرسلا كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره يضاد ماسبق كان يترجل غبا جعله غريبا ولم يرد منه المعنى الاصطلاحى بدليل قوله فيما بعد وفى حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية) أخرجه الترمذى فى الشمائل من حديث هند بن أبى هالة وأبو نعيم فى الدلائل من حديث على وأصله عند الترمذى ومعنى كث اللحية أى عظيمها ومجتمعها أو كثيرها فى غير طول ولا رقوقة (وكذلك كان أبو بكر) رضى الله عنه كما ذكر فى حليته الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل اللحية رقيقها) والطول والرقوقة يباين الكثوثة وكان أهل مصر يشبهونه بلحية نعثل رجل من اليهود كان بمصر يعيبون عليه بذلك (وكان على) رضى الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قد ملأت مابين منكبيه) لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصير القامة (وفى حديث أغرب منه) أى أكثر غرابة مما ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الاعراب (بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى ينظرون خروجه فخرج اليهم (فرأيته يطلع) أى بوجهه الشريف (فى الحب) بالضم وهو وعاء كالخابية فيها ماء (يسوى من رأسه ولحيته) أى يصلح شعرهما بالتسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل ذلك يارسول الله) كأنها استفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رأته يفعل مثل ذلك (فقال نعم ان الله يحب من عبده أن يتجمل لاخوانه) اى يريهم أثر جمال الله (اذا خرج اليهم) قال العراقى أخرجه ابن عدى فى الكامل وقال حديث منكر اهـ وكانه صلى الله عليه وسلم كان مستعجلا فى الخروج اليهم ولذا لم يلتفت الى المرآة ينظر فيها وجهه الشريف ونظر فى الحب لصفاء مائه بل هو يرى أحسن من المرآة ويحكى الوجه كما هو بلونه ولذا اتخذ الملوك ديدنهم فى الرؤية فيه بدلا عن المرآة (والجاهل) بمعارف العلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحدسه (ان ذلك الفعل) منه صلى الله عليه وسلم (من حب التزين) أى اظهار الزينة (للناس) أى ليروه متزينا (قياسا على أخلاق غيره) صلى الله

وتشبيها بالملائكة بالحدادين وهيهات فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة وكان من وظائفه ان يسعى فى تعظيم أمر نفسه فى قلوبهم كيلا تزدريه نفوسهم ويحسن صورته فى أعينهم كيلا تستصغره أعينهم فينفرهم ذلك و يتعلق المنافقون بذلك فى تنفيرهم وهذا القصد واجب على كل عالم تصدى لدعوة الخلق الى الله عز وجل وهو أن يراعى من ظاهره مالا يوجب نفرة الناس عنه والاعتماد فى مثل هذه الامور على النية فانها أعمال فى أنفسها تكتسب الاوصاف من المقصود فالتزين على هذا القصد محبوب وترك الشعث فى اللحية اظهارا للزهد وقلة المبالاة بالنفس محذور وتركه شغلا بما هو أهم منه محبوب

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيها للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستفلين (وهيهات) فما أبعد ظنه (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أى بدعاء الخلق الى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبلغا الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وظائفه أن يسعى فى تعظيم أمر نفسه فى قلوبهم) أى أولئك المدعوين (كيلا تزدريه) أى تحتقره (نفوسهم) وتشمئز منه (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (فى أعينهم) فيروه على أعلى مراتب الجمال (كيلا تستصغره) أى تستذله (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه (فينفرهم ذلك و يتعلق المنافقون بذلك فى تنفيرهم) اتباعا لهم لعدم تمكين نور الايمان فى قلوبهم قال القاضى عياض فى الشفاء الانبياء منزهون عن النقائص فى الخلق والخلق سالمون من المعايب ولا يلتفت الى ماقاله من لا تحقيق عنده فى هذا الباب من أصحاب التاريخ فى صفات بعضهم واضافة بعض العاهات اليهم فالله تعالى قد نزههم عن ذلك و رفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغض العيون و ينفر القلوب اه وكذا ذكر النووى والقرطبى فى شرح الحديث الذى رواه مسلم عن ابى هريرة رفعه كانت بنوا سرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقى فى شرح التقريب وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه اليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفى أخذه من هذا الحديث نظر وذكر القرطبى هذا الكلام وقيده بقوله فى أول خلقهم ثم قال ولا يعترض علينا بعمى يعقوب و بابتلاء أيوب فان ذلك كان طارئا عليهم محنة لهم وليقتدى بهم من ابتلى ببلاء فى حالهم وصبرهم وفى ان ذلك لم يقطعهم عن عبادة الله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومعجزتهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قميص يوسف له وأزال عن أيوب جذامه و بلاءه عند اغتساله من العين التى أنبع الله له عند ركضه الارض برجله فكان ذلك زيادة فى معجزاتهم وتمكينا فى كمالهم ومنزلتهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على كل عالم) من علماء الآخرة (تصدى لدعوة الخلق الى الله عز وجل) أى قام يدعوهم الى الله بارشاده وتسليكه وتهذيبه لنفوسهم وفطمها عن شهواتها الخسيسة وانما قيدت العالم بكونه من علماء الآخرة لان علماء الدنيا الذين بصدد تحصيل الحطام يعلمون الناس العلوم الظاهرة ليسوا فى مقام الدعوة والارشاد فان نفوسهم قد جبلت على الشهوات المذمومة و رسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن يتبعهم فى الظاهر على شفا جرف (وهو أن يراعى من ظاهره مالا يوجب نفرة الناس عنه) فمن ذلك الاقتصاد فى الملابس والمطاعم وسائر الافعال و يدخل فى هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز عجين وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان فى مثله الى دناءة وقلة مروأة مع ان هذا وأمثاله كان من سيرة السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه و ينسب الى بخل ودناءة فينبغى تركه ليسلم من ألسنة الناس وهذا ظاهر فى زماننا ولا ينبئك مثل خبير (والاعتماد فى مثل هذه الامور على النية) فان لكل امرئ مانوى (فانها أعمال فى أنفسها تكتسب الاوصاف من المقصود فالتزين) للناس (على هذا القصد) الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث فى اللحية) بعدم تسريحها (اظهارا للزهد) والتقشف (وقلة المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أحوالها (محذور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف الصالح و يرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لتطهير الباطن فانه (محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائى لم لا تسرح لحيتك قال انى اذا لفارغ أشار بذلك الى أنه مشغول فيما هو أهم وقال بشر لو دخل على داخل فمسحت لاجله لظننت انى مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطلعين الى ما يقربهم الى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين بدعوة الخلق الى الله تعالى ولذا كانوا يخافون فى تزيين الظواهر من الوقوع فى الشرك الخفى والرياء وأما

المقام المحمدي فمقتضاه ماذكره المصنف له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فبالوجه الذي الى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملا حسن الاوصاف والشمائل لئلا تنفر عنه القلوب وتنبو عنه العيون وبالوجه الذي الى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطلع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شئ (والتلبيس) والنفاق (غير رائج عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتا الى الخلق) واظهارا لهم (وهو يلبس على نفسه) بالتسويلات (وعلى غيره) بالارهاصات (ويزعم ان قصده الخير) وانه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغمور بداء الجهل والشيطان مستول على قلبه (فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة) ويطيلون أكمامها وذيولها ويكبرون العمائم ويركبون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الحشم والغلمان (ويزعمون ان قصدهم) بذلك (ارغام المبتدعة و) ادحاض حجة (المجادلين) من مخالفي مذهبهم لئلا يحتقروهم (والتقرب الى الله تعالى به) باعتبار انه تعظيم للعلم (و) لعمري (هذا) من جملة تسويلات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالكلية فأخرجهم عن دائرة المعرفة الى مهاوى الجهل وأراهم القبيح حسنا وهو أمر مستور عن العيون محجوب عن الاحساس لا (ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتمتحن الضمائر (ويوم يبعثر ما في القبور) أي يدحرج ما فيها من الاموات (ويحصل ما في الصدور) من النيات (فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من البهرج) المغشوش (فنعوذ بالله من الخزى) والفضيحة (يوم العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس وسخ البراجم) أي الوسخ الكائن بها (وهي) أي البراجم (معاطف ظهور الانامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفه نشزت وارتفعت الواحدة برجمة مثال بندقة وقال العرقي هي عقد الاصابع التي بظاهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لا تعتني بها (لترك غسل اليد عقيب الطعام) لانهم كانوا يمسحون أياديهم بعد الطعام بالحصباء وبأثوابهم كما تقدم (فيجتمع في تلك الغضون) أي الاثناء لا محالة (وسخ) تارة يجمد عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهدها بالماء رواه الحكيم الترمذي في النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقوا براجمكم ولابن عدي في حديث لانس وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم قال العراقي في شرح التقريب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء ويدل له حديث أنس المتقدم عند ابن عدي وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ فان الوسخ اليها سريع واسناده ضعيف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قصوا أظفاركم وادفنوا اقلاماتكم ونقوا براجمكم وعمر بن بلال ليس بمعروف (السابع تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة وقال كراع واحدتها رجبة بالضم وأنكره الازهري فقال ولا أدري كيف ذلك فان فعلة لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بطون السلاميات وظهورها وفي القاموس هي مفاصل أصول الاصابع أو بواطن مفاصلها أو قصب الاصابع أو مفاصلها أو ظهور السلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الانامل وقال ابن عدي ومما يستحب تعاهده أيضا ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المديني في ذيل الغريبين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاء ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد وسيأتي لفظه للمصنف قريبا وفيه ولا تنقون رواجبكم وتفسير المصنف اياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الانامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاظفار من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبيس غير رائج عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره ويزعم ان قصده الخير فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والمجادلين والتقرب الى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعثر ما في القبور ويحصل ما في الصدور فعند ذلك تتميز السبيكة الخالصة من البهرجة فنعوذ بالله من الخزى يوم العرض الاكبر السادس وسخ البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لترك غسل اليد عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسخ فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابع تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاظفار من الوسخ

بعيد عن معنى الرواجب وقد بنى عليها المصنف وعلله بقوله (لانها) أى طائفة العرب (كانت لا يحضرها المقراض فى كل وقت) فيقصون بها أظافيرهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب ذكر هذا المعنى عند قص الاظفار فان غسل عقد الاصابع من الباطن والظاهر شئ وتنقية الوسخ من تحت الاظفار شئ آخر فتأمل بنا هر لك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة أربعين يوما) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا فى قص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة ان لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه بلفظ وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائى والترمذى فى هذا الحديث وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تكلم العقيلى وابن عبد البر فى حديث أنس هذا فقال العقيلى فى الضعفاء فى ترجمة جعفر بن سليمان الضبعى فى حديثه هذا نظر وقال ابن عبد البر لم يروه الا جعفر بن سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقى فى شرح التقريب قد تابعه عليه صدقة بن موسى الدقيقى فرواه عن أبى عمران الجونى عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذى ولكن صدقة ضعيف ورواه أيضا عبد الله بن عمران عن أبى عمران كما سيأتى قال وله طريق آخر رواه أبو الحسن على بن ابراهيم بن سلمة القطان فى زياداته على سنن ابن ماجه من رواية على بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان أيضا ضعفه الجمهور قال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال فى التوقيت وهو ما رواه ابن عدى فى الكامل فى ترجمة أبى خالد ابراهيم بن سالم النيسابورى ثنا عبد الله بن عمران شيخ مصرى عن أبى عمران الجونى عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وان ينتف ابطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكر وأصح طرقه طريق مسلم على ما فيها من الكلام وليس فيها تأقيت الماهو أولى بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمستحب تفقد ذلك من الجمعة الى الجمعة والا فلا تحديد فيه للعلماء الا أنه اذا كثر ذلك أزيل وكذا قال النووى فى شرح مسلم المختار انه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الاظفار) اذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبرانى من حديث وابصة بن معبد سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن كل شئ حتى سألته عن الوسخ الذى يكون تحت الاظفار فقال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسنده ضعيف (وجاء فى الاثر ان النبى صلى الله عليه وسلم استبطأ الوحى فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف ننزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم وقلحا لا تستاكون مر امتك بذلك) رواه أحمد فى مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياش من روايته عن الشاميين وهى مقبولة ولفظه انه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطئ عنى وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون رواجبكم (والاف) بالضم (وسخ الظفر) الذى حوله والتف الذى فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل ما رفعته من الارض من عود أو قصبة (والتف) بالضم (وسخ الاذن) وقيل بالعكس ونقل عن الاصمعى وبكل ذلك فسر قولهم أفاله وتفا (وقوله عز وجل فلا تقل لهما أف أى) لا (تعبهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معانى قول الله تعالى (وقيل لا تتأذ بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الاذى ولا تؤذيهما بقذارة ذلك هكذا هو فى القوت والمشهور عند المفسرين ان اف كلمة تكره وتضجر قال القتبى لا تستثقل أى من أمرهما شيأ وتضيق صدرا به ولا تغلظ لهما قال والناس يقولون لما يستثقلون ويكرهون أف له وأصل هذا نفخك للشئ يسقط عليك من تراب أو رماد وللمكان تريد اماطة الاذى عنه فقيلت لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تقل لهما ما فيه أدنى تبرم اذا كبرا أو أسنا بل تول خدمتهما (الثامن الدرن الذى يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفى (برشح

لانها كانت لا يحضرها المقراض فى كل وقت فتجتمع فيها أوساخ فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة أربعين يوما لكنه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الاظفار وجاء فى الاثر أن النبى صلى الله عليه وسلم استبطأ الوحى فلما هبط عليه جبرائيل عليه السلام قال له كيف ننزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم وقلحا لا تستاكون مر أمتك بذلك والاف وسخ الظفر والتف وسخ الاذن وقوله عز وجل فلا تقل لهما أف تعبهما أى بما تحت الظفر من الوسخ وقيل لا تتأذ بهما كما تتأذى بما تحت الظفر * الثامن الدرن الذى يجتمع على جميع البدن برشح

العرق وغبار الطريق وذلك يزيله الحمام ولا باس بدخول الحمام دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصارى رضى الله عنهما وقال بعضهم بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء فهذا تعرض لآفته وذاك تعرض لفائدته ولا باس بطالب فائدته عند الاحتراز من آفته ولكن على داخل الحمام وظائف من السنن والواجبات * فعليه واجبان فى عورته وواجبان فى عورة غيره اما الواجبان فى عورته فهو أن يصونها عن نظر الغير ويصونها عن مس الغير فلا يتعاطى أمرها وازالة وسخها الا بيده ويمنع الدلاك من مس الفخذ وما بين السرة الى العانة وفى اباحة مس ماليس بسوءة لازالة الوسخ احتمال ولكن الاقيس التحريم اذا لحق مس السوأتين فى التحريم بالنظر فكذلك ينبغى أن تكون بقية العورة أعنى الفخذين * والواجبان فى عورة الغير أن يغض بصر نفسه عنها وان ينهى عن كشفها

العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جد فى الحال وصار منه ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك يزيله) دخوله فى (الحمام) وهو بيت الجيم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الجيم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام فى كل ماء والحم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن فى الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام) حين فتحت فى زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه منهم أبو هريرة وأبو الدرداء وأبو أيوب الانصارى وابن عمرو وغيرهم رضى الله عنهم (و) قد اختلفت مواجيدهم فى دخوله وكل فيه قدوة وهدى (قال بعضهم) أى من الاصحاب فى الترغيب (نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبى الدرداء وأبى أيوب الانصارى رضى الله عنهما) فذكر الصغانى فى تكملة الصحاح عن أبى الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنة ويذكر النار اه قلت وقد روى ذلك عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ نعم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر الآخرة أخرجه ابن منيع فى مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبى هريرة ويحيى ضعيف كذا فى المقاصد وروى الحكيم الترمذى فى نوادره وابن السنى فى عمل يوم وليلة وابن عساكر فى التاريخ من حديث أبى هريرة بلفظ نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الترهيب (بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقد روى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضى الله عنهم مرفوعا فلفظ حديث عائشة بئس البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر أخرجه البيهقى فى السنن ولفظ حديث ابن عباس بئس البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدى فى الكامل قال المناوى فى شرح الجامع الصغير أما حديث عائشة فاخرجه البيهقى من حديث يحيى بن أبى طالب عن أبى جناب عن عطاء عنها ويحيى أورده الذهبى فى ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطنى وقال موسى بن هرون أشهد انه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبى حية قال الذهبى ضعفه النسائى والدارقطنى قال المناوى ومن ثم أورد ابن الجوزى الحديث فى الواهيات وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فاخرجه ابن عدى وفى اسناده صالح بن أحمد القيراطى قال الذهبى فى الميزان قال الدارقطنى متروك كذاب دجال أدركناه ولم نكتب عنه وقال ابن عدى يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهى ابداء العورة وكشفها واذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذاك) القائل (تعرض لفائدته) من تطهير البدن وتذكير نار الآخرة (ولا بأس بطالب فائدته) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كتطهير البدن مع غض البصر (ولكن على داخل الحمام وظائف) مقررة (من السنن والواجبات) أى منها ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبان فى عورته) نفسه الاول (وهو ان يصونها) أى يحفظها (عن نظر الغير) اليها بان لا يكشفها حتى يقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الثانى ان (يصونها عن مس الغير) لها (فلا يتعاطى) أى لا يتناول (أمرها وازالة وسخها الا بيده) من تحت الحائل (ويمنع الدلاك) وهو البلان (من مس الفخذ) بيده (وما بين السرة الى العانة) وقد ورد فى الحديث عند البخارى الفخذ عورة وعند أحمد غط فخذك فانها عورة وما بين السرة الى العانة ملحق بالعورة كما يأتى قريبا فى كلام المصنف (وفى اباحة مس ماليس بسوأة لازالة الوسخ احتمال) فى الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أى الاشبه بالقياس أو أقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السوأتين فى التحريم بالنظر) فكما انه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه (فكذلك ينبغى ان تكون بقية العورة) فى تحريم النظر والمس (والواجب) على الداخل فى الحمام (فى) حق (عورة الغير) أولا (ان يغض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها ان وجدها مكشوفة * وثانيا (ان ينهى) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

(لان النهى عن الكشف واجب) لانه من جملة النهى على المنكر (وعليه ذكر ذلك) لسانا (وليس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكر) بحال من الاحوال (الا لخوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف (شتم) يصدر منه فى حقه (أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يرهق) أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه فى حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لا بد من الذكر) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية اقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمداراة واستمالة قلب بان يذكر له ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ملعون والذى يتسبب لكشفها كذلك ملعون ويجتنب عن الغلظة فى الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمعى يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والمبادرة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعيير) أى التعييب (بالمعاصى) أى اذا عير الانسان بمعصية فانه لا محالة يستشعر الاحتراز عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعييرها بها (وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولمثل هذا) وأمثاله فى المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات) وهذا فى زمانه فكيف فى زماننا ومن قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروفا ولا حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالبا ولو من خدمة الحمام فانهم لا يبالون فيها (لاسيما ما تحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحريم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفى بعض النسخ بتذكير الضمير فى المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام) بأجرة معينة (وقال بشر بن الحرث) الحافى رحمه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف ويوجد فى بعض النسخ ما أعرف وهو غلط (رجلا لا يملك الا درهما دفعه) للحمامى (ليخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جميل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفا من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة) يستتر به عليها بان يشده فوق سرته ويرخيه الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى فى مناقب الامام أبى حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المتهورين متى عميت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأورده صاحب القوت ونسبه الى الاعمش قال دخل الاعمش الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك *(تنبيه)* قال العراقى يباح كشف العورة فى الخلوة فى حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعة وجمهور العلماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبى ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بمئزر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكمل وذكر ابن بطال باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل فى فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لمم فلا يلومن الا نفسه وفى مرسلات الزهرى عن النبى

لان النهى عن المنكر واجب وعليه ذكر ذلك وليس عليه القبول ولا يسقط عنه وجوب الذكر الا لخوف ضرب أو شتم أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه فليس عليه ان ينكر حراما يرهق المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر فاما قوله اعلم ان ذلك لا يفيد ولا يعمل به فهذا لا يكون عذرا بل لا بد من الذكر فلا يخلو قلب عن التأثر من سماع الانكار واستشعار الاحتراز عند التعيير بالمعاصى وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه ولمثل هذا صار الحزم ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات اذ لا تخلو عن عورات مكشوفة لاسيما ما تحت السرة الى ما فوق العانة اذ الناس لا يعدونها عورة وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحريم لها ولهذا يستحب تخلية الحمام وقال بشر بن الحرث ما اعنف رجلا لا يملك الا درهما دفعه ليخلى له الحمام وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب عينيه بعصابة وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة وازار للرأس يتقنع به ويحفظ عينيه

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا فى الصحراء الا ان تجدوا متوارى فان لم تجدوا متوارى فليخط أحدكم كالدائرة ثم يسمى الله و يغتسل فيها وفى مصنف ابن أبى شيبة عن أبى موسى الاشعرى قال انى لاغتسل فى البيت المظلم فاحنى ظهرى اذا أخذت ثوبى حياء من ربى وعنه أيضا ما أقمت صلبى فى غسلى منذ أسلمت

(فصل) وفى المدخل لابن الحاج قال ابن رشد فى معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان أحدها انه لا يأمن من ان تنكشف عورته فيراها غيره أو تنكشف عورة غيره فيراها هو اذ لا يكاد يسلم من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك جرحة فى حقه وقدح فى شهادته المعنى الثانى ان ماء الحمام غير مصان عن الايدى والغالب ان يدخل يده فيه من لا يتحفظ من النجاسات مثل الصبى الصغير والكبير الذى لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسلبه الطهورية * الثالث ان ماء الحمام يوقد عليه بالنجاسات والاقذار فقد يصير الماء مضافا من دخانها فتسلبه الطهورية اهـ ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا فى الغالب وهو ان يدخل مستور العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة و يصون نظره وسمعه كما انه يجوز له الاغتسال فى النهر وان كان يجد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل فى المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك محمول على زمانه الذى كان فيه وأما زماننا فمعاذ الله ان يجيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيتعين على المكلف أن يتركه ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل فى النهر والدخول فى المساجد وفيها ما فيها فغير وارد لان المكلف يكره له ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع ان الغالب فى هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرئى من كشف عورات النواتية ومن يفعل كفعلهم سيما ان كان فى زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لورود الناس للغسل وغيره وقل من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم فى زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعادته وكذلك يجرى هذا المعنى فى الفساقى التى فى الرباطات والمدارس اذ أنها محل كشف العورات فى هذا الزمان ومن ذلك ما يجده فى الحمام فى الغالب من الصور التى على بابه والتى فى جدرانه وأقل ما يجب عليه من التغيير ازالة رؤسها فيتعين عليه انكار ذلك والاخذ على يد فاعله الى غير ذلك من المفاسد وهى بينة والله الموفق (وأما السنن فعشرة فالاول النية) والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أى لا ينوى دخوله (لعاجل دنيا) من اللذة البدنية (و) لا يدخل (عابثا لاجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤل عن دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له فى كل عمله وفعله (بل يقصد به التنظف المحبوب تزينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدى الله تعالى على أكمل نظافة وأما اذا نوى بدخوله التزين للصلاة واراحة البدن من علالها فهل يثاب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدما فى الوضوء ثم أشار الى الثانى بقوله (ثم يعطى الحمامى) أى المتكفل بأموره والحاكم على خدمته ولو لم يكن مالكا له على الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهى تختلف باختلاف الاحوال فى الاغتسال وباختلاف الكيفيات وباختلاف الاشخاص وباختلاف مواضع الماء فمنهم من يريد التنور والتدليك بالكيس واتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على الليف والصابون ومنهم من يغتسل فقط بان يدخل فى البيت الحار المعبر عنه بالحوض ولا يستدعى شيأ آخر من الخدم ولا من الازر ولكل أجرة معلومة فينبغى ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الحمامى) مجهول أيضا (فتسليم الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطييب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من أصحابنا المتأخرين فى الاشباه والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفى بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن فعشرة فالاول النية وهو أن لا يدخل لعاجل دنيا ولا عابثا لاجل هوى بل يقصد به التنظف المحبوب تزينا للصلاة ثم يعطى الحمامى الاجرة قبل الدخول فان ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الحمامى فتسليم الاجرة قبل الدخول دفع للجهالة من أحد العوضين وتطييب لنفسه ثم يقدم رجله اليسرى عند

(رجله اليسرى عند الدخول) فى البيت الداخل لا المسلخ وذلك بعد ان ينزع ثيابه و يتزر بازارين أحدهما
فى حقوه والثانى على كتفه ومنهم من يزيد ازارا ثالثا يربطه على رأسه كالعمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما فى آداب الدخول فى الخلاء
كان حسنا ثم يزيد على البسملة الاستعاذة كقوله عند دخوله فى الخلاء (أعوذ بالله من الرجس النجس
الخبيث المخبث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلوة) أى يتحين خلوه عن
ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان و باختلاف عادات الناس فى دخولهم
فيه (أو يتكلف تخلية الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن فى الحمام الا أهل
الدين) والفضل والمعرفة (والمحتاطون للعورات) وفى بعض النسخ والمحافظون (فالنظر الى الابدان) حالة
كونها (مكشوفة) ليس عليها ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر للتأمل فى العورات)
فان الابدان تختلف فى السمن والبياض والنزارة و باختلاف الاسنان من الشبوبية والطفولية والشيطان
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتمييز فى هذه الابدان المختلفة الالوان ومازال كذلك حتى يسرى منها الى
التأمل فى العورات الباطنة ببعض التخيلات بل ربما رسخ ذلك فى فكره فيترتب عليه مفاسد قل ان يخلص
منها المؤمن فليحذر من الاجتماع عريانا (ثم لا يخلو الانسان فى الحركات) أى فى أثنائها من ميله يمينا وشمالا
(عن انكشاف العورات) لا محالة (بانعطاف) أو التواء (فى أطراف الازار فيقع البصر على العورة من
حيث لا يدرى) وحيث لا يقصد (ولاجله عصب ابن عمر رضى الله عنه على عينيه) بعصابة خوفا من الوقوع
فى مثل هذا المحذور (و) السادس (يغسل جناحيه عند الدخول) أى كتفيه (و) السابع (لا يعجل
بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الحوض (حتى يعرق فى) البيت (الاول) والمراد منه ان
يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا نزع لباسه فى المسلخ يدخل فى البيت الاول و يمكث قليلا ثم يدخل الموضع
المشترك فيجلس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفى الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقعد
فى كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يتندى بدنه و يكاد يعرق و يصب الماء على الكتفين وسائر الاعضاء ثم يتغمر
و يتدلك برفق ولا يدخل البيت الحار الا بتدريج فكيف الخروج منه فان البدن حينئذ متسخن متخلخل
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)
اليه وهو ممنوع طبا وشرعا فأما طبا فانه يرهل البدن و يرخى الاطراف وأما شرعا فبعد ان نقول انه من
الاسراف (فانه) القدر (المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لو علمها الحامى لكرهه) ولو كانت الاجرة
مقدمة (لاسيما الماء الحار) أى المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوقيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
(ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (و يقدر نفسه محبوسا فى البيت الحار ساعة
و يقيسه الى جهنم) ولو كان بين النارين شتان (فانه) أى الحمام (أشبه بيت بجهنم النار من تحت)
الاطباق (والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليتذكر بقلة صبره على الحمام عظيم
كربة حبسه فى جهنم وانه لو أقام فى الحمام فضل ساعة لضعفت روحه و يخرج خفوتا فيكون له فى الحمام
موعظة وعبرة وهذا الذى ذكره المصنف بالنسبة الى حمامات بلاد الروم والشام والعجم فانهم يجعلون
الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان يمشى
الا بنعلى خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانهم يوقدون تحت
القدور التى فيها المياه فقط و يسخن الموضع لشدة حرارة الماء ومما يتذكر الانسان اذا دخل الحمام عند
تجريده عن الثياب ثم تمدده بين يدى الدلاك وتغميزه فى الاعضاء بالدلاك بتمدده بين يدى المغسل وتجريده
الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة فى لحظة) من اللحظات (فانها)
أى الآخرة (مصيره) أى مرجعه (ومستقره فيكون له فى كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

الدخول و يقول بسم الله الرحمن الرحيم أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ثم يدخل وقت الخلوة أو يتكلف تخلية الحمام فانه ان لم يكن فى الحمام الا أهل الدين والمحتاطين للعورات فالنظر الى الابدان مكشوفة فيه شائبة من قلة الحياء وهو مذكر للنظر فى العورات ثم لا يخلو الانسان فى الحركات عن انكشاف العورات بانعطاف فى أطراف الازار فيقع البصر على العورة من حيث لا يدرى ولاجله عصب ابن عمر رضى الله عنهما عينيه و يغسل الجناحين عند الدخول ولا يعجل بدخول البيت الحار حتى يعرق فى الاول وان لا يكثر صب الماء بل يقتصر على قدر الحاجة فانه المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لو علمه الحامى لكرهه لاسيما الماء الحار فله مؤنة وفيه تعب وان يتذكر حر النار بحرارة الحمام و يقدر نفسه محبوسا فى البيت الحار ساعة و يقيسه الى جهنم فانه أشبه بيت بجهنم النار من تحت والظلام من فوق نعوذ بالله من ذلك بل العاقل لا يغفل عن ذكر الآخرة فى لحظة فانها مصيره ومستقره فيكون له فى كل ما يراه من ماء أو نار أو غيرهما

كتجريد عن الثياب وتمدد بين يدى الدلاك (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر
الشئ (بحسب همته) واستعداده الذى جبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل بزاز) من يبيع أنواع البز
(ونجار) من يتعاطى نجر الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائك) من
يحوك الثياب وينسجها وكذا نقاش (دارا معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش فى الحيطان
والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (رأيت البزاز ينظر الى
الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقة من هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائك ينظر الى الثياب)
وهيا آتها (و يتأمل نسجها) وحياكتها (والنجار ينظر الى السقوف) ومافيها من الخشب هل هو
رومى أو عربى (ثم يتأمل كيفية تركيبها) ولقد دخلت مرة مع بعض أصحابنا من أهل العلم قصرا بناه بعض
الامراء خارج مصر فبمجرد ماوقع بصره على سقوفه لم يعجبه الا الخشب ولم يلتفت الى غيره من بناء وتجصيص
وغير ذلك فتعجبت من ذلك غاية العجب ولم يخطر بالى اذ ذاك الاحسن اتقانه من حيث المجموع فى الجملة
ولم بعد غير ذلك (والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها) والنقاش ينظر الى النقوش
والصباغات والدهانات (فكذلك سالك طريق الآخرة لا يرى من الاشياء) الظاهرة بعينه (شيأ الا
و يكون له موعظة وذكرى للآخرة) يتعظ به ويتذكر ويتصبر ويتدبر (بل لا ينظر الى شئ الا ويفتح
الله عز وجل له طريق عبرة) يعتبر بها (فان نظر الى سواد يذكر ظلمة اللحد) أى القبر فانه لا منفذ
فيه للنور أصلا وان نظر الى نور مضئ يذكره نور الايمان حين يسعى بين يديه وبايمانه (وان نظر الى
حية) أو عقرب (تذكر افاعى جهنم) وعقاربها وما لها من عظم الجثة والسم (وان نظر الى صورة
قبيحة شنيعة) منكرة (تذكر منكرا ونكيرا) وكيفية دخولهما فى القبر وهم على صورة بشعة ولهم
أنياب كأنياب الكلاب يشقون الارض شقا حتى يدخلوا القبر (و) كذلك تذكره تلك الصورة (الزبانية)
وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار اليها (وان سمع صوتا هائلا) أى عظيما مخوفا (تذكر نفخة
الصور) حين ينفخ فيه سيدنا اسرافيل عليه السلام واذكر انى كنت صغيرا دون البلوغ فسمعت رجلا ينفخ
فى صور فتذكرت هول يوم القيامة وهالنى ذلك الصوت حتى غشى على فما أقامونى عن الارض الا بعد ان
رشوا الماء على وجهى وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالى مدة (وان رأى شيأ حسنا)
تستحسنه النفوس والعيون (تذكر نعيم الجنة) وان لا عيش الا عيش الآخرة وهذا الذى يرى نعيما
زواله عن قريب وانما المدار على نعيم الجنة (وان سمع كلمة رد أو قبول فى سوق أو دار تذكر ما ينكشف من
آخر أمره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا التأمل
هو الغالب على قلب العاقل) مستوليا عليه (اذ لا يصرفه عنه الا مهمات الدنيا) وضرورياتها (فاذا نسب
مدة المقام فى الدنيا) أى مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام فى الآخرة) اما فى النعيم
واما فى الجحيم (استحقرها) أى مهمات الدنيا (ان لم يكن ممن أغفل قلبه) وفى نسخة ممن أقفل على قلبه
(وأعميت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا أمور الدنيا وليس له حظ فى أمور الآخرة فاذا
سمع شيأ منها استبعدها وأشار الى العاشر من السنن بقوله (ومن السنن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول)
فى البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره) ومقتضاه انه لو أجاب
بلفظ غير السلام جاز وذلك لانه محل تنكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله
تعظيما له وفى القوت وروينا ان رجلا سلم على الحسن رضى الله عنه فى الحمام فقال ليس فى الحمام سلام ولا
تسليم (وان أحب قال) فى الجواب (عافاك الله) أى محا عنك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه الكلمة
معروفة فى خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشفيت أو نعيما لكم أو ما أشبه ذلك (ولا بأس
بان يصافح الداخل) أى يأخذ بيده استئناسا بالكلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتك (لابتداء

عبرة وموعظة فان المرء ينظر
بحسب همته فاذا دخل بزاز
ونجار و بناء وحائك دارا
معمورة مفروشة فاذا
تفقدتهم رأيت البزاز ينظر
الى الفرش يتامل قيمتها
والحائك ينظر الى الثياب
يتأمل نسجها والنجار ينظر
السقف يتامل كيفية
تركيبها والبناء ينظر الى
الحيطان يتأمل كيفية
احكامها واستقامتها
فكذلك سالك طريق
الآخرة لا يرى من الاشياء
شيأ الا و يكون له موعظة
وذكرى للآخرة بل
لا ينظر الى شئ الا و يفتح
الله عز وجل له طريق
عبرة فان نظر الى سواد
تذكر ظلمة اللحد وان نظر
الى حية تذكر أفاعى
جهنم وان نظر الى صورة
قبيحة شنيعة تذكر منكرا
ونكيرا والزبانية وان سمع
صوتا هائلا تذكر نفخة
الصور وان رأى شيأ حسنا
تذكر نعيم الجنة وان سمع
كلمة رد أو قبول فى سوق أو
دار تذكر ما ينكشف من
آخر أمره بعد الحساب من
الرد والقبول وما أجدر ان
يكون هذا هو الغالب على
قلب العاقل اذ لا يصرفه عنه
الا مهمات الدنيا فاذا نسب
مدة المقام فى الدنيا الى
مدة المقام فى الآخرة
استحقرها ان لم يكن ممن
أغفل قلبه وأعميت بصيرته
*ومن السنن أن لا يسلم
عند الدخول وان سلم عليه
لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بان يصافح الداخل و يقول عافاك الله لابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم) من الآداب (لايكثر الكلام في الحمام) فانه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة (ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيها له عن القراءة في محل الاقذار والنجاسات (الا سرا) فانه لا بأس به فهو كالذكر الخفي و(لا بأس باظهار الاستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلوة وعند الانتقالات (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريبا من الغروب الا لعذر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جملة مهماته الغمز والدلك فقد قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أولم يكابس فقد جلب الضرر الى نفسه فالاولى التدليك * والثانية الغمز والجمع بينهما حسن و(لابأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك فجعلت أدلكه فلم يمتنع فقلت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه أثرا ثم وجدت بعد ذلك اضيغم الراسبي ان رجلا دلكه في الحمام فرأى على فخذه مكتوبا بالله بعرق في جسده فقال ماتنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضا أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكروا (لم يكن من أصحابه ولا كان معروفا بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معتذرا لهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكافئه على ذلك وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكافئه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك) لما علم من حسن اعتقاده فيه (ويدل على جوازه) أي التدليك وكذا التغميز للظهر والجسد (ماروى بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا نتخلل النخل أو الشجر واذ رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد اسود يغمزه ظهره فقلت ماهذا يارسول الله فقال أما ان الناقة تقحمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه بسند ضعيف اه ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية ففي الحمام أولى لقيام الداعي فيه ومعنى تقحمت بي رمت بي والمراد بالعبد الاسود أحد عبيده صلى الله عليه وسلم وهو مبهم وكذلك السفر مبهم وأما بعض الصحابة فالمراد به عمر كما دل سياق الطبراني *(تنبيه)* قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماؤنا دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل احد من الرجال والنساء الا للتداوي الثاني أن يتعمد أوقات الخلوة وقلة الناس الثالث أن يستر عورته بازار صفيق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل الحائط لئلا يقع بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكر برفق يقول استتر سترك الله السادس ان دلكه أحد لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الا امرأته أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اه (ثم مهما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه الدرن والصنة وأعقب الترارة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جملة (النعيم الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشربة الباردة من النعيم وقيس عليه الماء الحار في الشتاء فانه محبوب طبعا قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقده انه هنا سؤال عن تعداد النعم واعلام بالامتنان بها واظهار لكرمه باسباغها لا سؤال توبيخ وتقريع ومحاسبة (وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحدثوه) أي ابتدعوه وفيه اشارة انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفا اذ ذاك وأول من اتخذه الجن لسيدنا سليمان عليه السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أما من جهة الطب فقد) قالوا الحمام يحلل فضول

الكلام ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن الا سرا ولا بأس باظهار الاستعاذة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريبا من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا باس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن أسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال انه دلكني في الحمام مرة فاردت ان أكافئه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك ويدل على جوازه ماروى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد أسود يغمز ظهره فقلت ماهذا يارسول الله فقال ان الناقة تقحمت بي ثم مهما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار في الشتاء من النعيم الذي يسئل عنه وقال ابن عمر رضي الله عنهما الحمام من النعيم الذي أحدثوه هذا من جهة الشرع أما من جهة الطب فقد

البدن ويبقى الجلد ويزيل الاعياء ويحبس الاسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة والبثور والدماميل والوسخ فيطيب النفس بذلك وينشرح فتضاف الى اللذة الجسدانية اللذة النفسانية ويعدل حدة الاخلاط ويسكن الاوجاع وينفع من حمى يوم وحمى دق وحمى ربع ومواظبته بعد نضج خلطهما ويزيل السهر ويجلو ويحلل وينضج وخير الحمام ماقدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع فناؤه والبيت الاول منه مبرد مرطب والثاني مسخن مرطب والثالث مسخن مجفف (وقيل الحمام بعد النورة أمان من الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال انه أمان من الجذام فتأمل ذلك (وقيل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تطفئ الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا نقله صاحب القوت عن بعض أطباء العرب والنورة بالضم حجر الكلس ثم غلبت على اخلاط تضاف مع الكلس من زرنيخ وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنور أطلى بالنورة وقالوا الرجل اذا استعمل النورة فليجامع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي أن يطلى بعد النورة بشئ من الخزامى معجونا بماء ورد فانه يذهب بحرارتها وصنتها (وقيل بولة في الحمام قائما في الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائما مطلقا أنفع منه قاعدا فاذا كان في الحمام بعدان حبسه قليلا فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف أو في الشتاء وفي الشتاء أبلغ ولذا قيده المصنف به ويشترط في البائل قائما أن لا يكشف عورته للناس وأن لا يبول الا اذا تندى جسده وأن يقصد به محلا مهجورا وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقيل نومة في الصيف) على مرقد معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو حار المزاج معتدل اللحم (تعدل شربة دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام ثانيا ويصب على بدنه ماء فاترا صبا متواترا ويخرج سريعا (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام أمان من النقرس) المرض المشهور ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلا ليس بشديد البرد ولا يكون صبه عليهما بغتة (ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضا عسرة البرء كالصداع الشديد والبرسام (وكذا شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضر أيضا * (تنبيه) * لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر ولا من به تفرق الاتصال أو حمى غشية أو تخمة وطول المكث فيه يوجب الغشي والخفقان والكرب ويضعف الباه وشهوة الطعام والحمام عقيب الغذاء يسمن وعلى البطنة يولد القولنج وعلى الخلاء يهزل وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال الرئيس وينبغي أن يسخن الحمام باغصان السمسم أو القطن أو العدس ويحترز تسخينه بكساحة الطريق والروث والزبل والحمام الحار جدا يسيل الاخلاط الجامدة الى اعماق البدن فيحدث سددا أو أوراما ويسيل الرطوبات الى التجاويف فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة الى التفرق حركة ناقصة فيحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمغص ويتدارك بأن يهيأ ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدام التدليك والتمريخ والغمز ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتعمم بعمامة معتدلة ويتدثر وينام والاغتسال بالماء البارد يقوي البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويها ويجود الهضم ويقوي الشهوة ويحسن اللون وانما يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو حار المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما اشتمل عليه من المفاسد الدينية والعوائد الردية لانهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل مع الرجل أو حكم الرجل مع الاجنبية أو حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن اجماع الامة بدخولهن باديات العورات وان قدرنا ان امرأة منهن سترت من سرتها الى ركبتها عير ذلك عليها وسمعها من الكلام مالا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم ينضاف الى ذلك محرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

قيل الحمام بعد النورة أمان من الجذام وقيل النورة في كل شهر مرة تطفئ المرة الصفراء وتنقي اللون وتزيد في الجماع وقيل بولة في الحمام قائما في الشتاء أنفع من شربة دواء وقيل نومة في الصيف بعد الحمام تعدل شربة دواء وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام أمان من النقرس ويكره صب الماء البارد على الرأس عند الخروج وكذا شربه هذا حكم الرجال وأما النساء

لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن فى الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة
بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليلته الحمام وفى البيت مستحم) أى لا يحل
أن يأذن الرجل زوجته فى دخول الحمام والحال ان فى البيت موضع استحمام وهذا لما يترتب على دخولها
من المفاسد الدينية التى تقدم ذكر بعضها وبعضها انها اذا أرادت الحمام استصحبت معها أنفس ثيابها وأنفس
حليها فتلبسه حين فراغها من الغسل فى الحمام حتى يراها غيرها فتقع بذلك المفاخرة والمباهاة وربما يكون
ذلك سببا للفراق عن زوجها أو الاقامة على شنآن بينهما طول المدة هذا حال غالبهن وهو نقيض التوادد
والالفة والسكون المطلوبة فى الشرع فان قال قائل الغسل فى البيت يصعب عليها فالجواب لو أنفق فى خلوة
يعملها فى البيت من بعض ما يعطى فى الصداق لانسدت هذه الثلمة فلو قال أيضا ان الغسل فى البيت لا يكون
كالحمام سيما فى أيام البرد فالجواب ان أيام البرد يمكن المرأة أن تستغنى فيها عن الغسل بالسدر وما شاكله
اذ ان أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثيرا فاذا فرغت أيام البرد كان الغسل فى البيت المهيأ له لا مشقة
فيه ويكفيها فى تلك المدة انها تغتسل من الحيض كما تغتسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة
الغسل وذلك من السنة الماضية وانها اذا اغتسلت فى البيت تغطى رأسها لا تكشفه الا وقت الغسل وخللت
شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفته فى الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدنها خيفة أن يصيبها فى
رأسها ألم اذا هى كشفته حتى تفرغ غسل بدنها والحديث المذكور أخرجه الترمذى وحسنه والنسائى
والحاكم وصححه من حديث جابر بلفظ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر ومن كان
يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام قاله العراقى قلت اسناد النسائى جيد واسناد الترمذى
ضعيف لضعف راويه ليث بن أبى سليم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبى ورواه أحمد
وأبو داود من حديث ابن عمرو واسناد أبى داود فيه انقطاع وعند أبى يعلى وابن حبان والطبرانى فى الكبير
والحاكم والعقيلى فى الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمى عن أبى أيوب ولفظه مثل الاول وفيه
زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نسائكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على ألسنة الناس
(حرام على الرجال دخول الحمام الا بمئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الا نفساء أو مريضة) أما الجملة الاولى
منه فمعناها فى الحديث الذى تقدم والجملة الثانية معناها عند الحاكم فى الادب من حديث عائشة دخل عليها
نسوة فقالت من أنتن قلن من حمص فقالت صواحب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمتى وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبى ولابى داود وابن ماجه من حديث
عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال الا بالازر وامنعوها النساء الا مريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضى الله
عنها حماما من سقم بها) أورده صاحب القوت وقد روى البيهقى من حديث يحيى بن أبى طالب عن أبى
خباب عن عطاء عن عائشة رضى الله عنها قالت ما يسر عائشة ان لها مثل أحد ذهبا وانها دخلت الحمام (فان
دخلت المرأة لضرورة) كحيض أو نفاس أو سقم ولم يكن فى البيت مستحم (فلا تدخل الا بمئزر سابغ) من
رأسها الى منتهى ساقيها وبشرط أن تختلى فى موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الاجانب
(ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) التحريمى أو التنزيهى فيكون
كفاعل المكروه

(النوع الثانى مما يحدث فى البدن من الاجزاء وهى ثمانية)

(الاول شعر الرأس) ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم حلقه الا فى نسك وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم ومن
بعدهم من التابعين بل كان تخليته شعار أهل الاسلام وكان الحلق سيما الخوارج وقد ورد فى حديث فى
وصف الخوارج سيماهم التحالق أى حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ الى أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه
وكان يسأل عن المتشابهات فلما رآه قال أنت صبيغ وعلاه بالدرة وقال اكشفوا عن رأسه فوجد فيه
شعرا فقال لولا شعر رأسك لفعلت بك حيث ظن انه من الخوارج فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل ان يدخل حليلته الحمام وفى البيت مستحم والمشهور انه حرام على الرجال دخول الحمام الا بمئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الا نفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضى الله عنها حماما من سقم بها فان دخلت لضرورة فلا تدخل الا بمئزر سابغ ويكره للرجل ان يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه

(النوع الثانى فيما يحدث فى البدن من الاجزاء وهى ثمانية) الاول شعر الرأس

ولاباس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا بأس بتركه لمن يدهنه ويرجله الا اذا تركه قزعا أى قطعا وهو دأب أهل الشطارة أو أرسل الذوائب على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك شعارا لهم فانه اذا لم يكن شريفا كان ذلك تلبيسا

*الثانى شعر الشارب وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشارب وفى لفظ آخر جزوا الشوارب وفى لفظ آخر أحفوا الشوارب واعفوا اللحى أى اجعلوها حفاف الشفة أى حولها وحفاف الشئ حوله ومنه وترى الملائكة حافين من حول العرش وفى لفظ آخر أحفوا وهذا يشعر بالاستئصال وقوله حفوا يدل على مادون ذلك قال الله عز وجل ان يسئلكموها فيحفكم تبخلوا أى يستقصى عليكم وأما الحلق فلم يرد والاحفاء القريب من الحلق نقل عن الصحابة نظر بعض التابعين الى رجل أحفى شاربه فقال ذكرنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

أن لايخالطوه وقد تقدمت قصته فى كتاب العلم ثم جاء زمان وفتحت بلاد العجم فصاروا يحلقونه ونسيت السنة حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والاتراك والمتصوفة وصار الحلق سنة متبوعة (و) جملة القول فيه انه (لا بأس) الآن (بحلقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول تحت كل شعرة جنابة كان يقول ومن ثم عاديت رأسى فكان يحلقه و يقصه قصد التنظيف و ربما استدل بعض الصوفية فى حلق رأس المريد اذا تاب بما رواه أحمد وأبو داود من حديث كليب الجرمى رفعه الق عنك شعر الكفر واختتن والالقاء طرح الشئ وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاحة انه بدعة (ولا بأس بتركه) موفرا (لمن يدهنه ويرجله) أى يسرحه و يتعاهد بخدمته (الا اذا تركه قزعا أى) حلق بعضه وترك بعضه (قطعا) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه تقزيعا حلقه كذلك (وهو دأب) أى عادة (أهل الشطارة) وهم أهل اللؤم والخبث (أو أرسل الذوائب) أى الخصل من شعر الرأس تتدلى على اليمين والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك شعارا لهم) يعرفون به حتى ان بعضهم لقب بكيسودراز بهذا المعنى وهو مكروه (فانه اذا لم يكن شريفا كان تلبيسا) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعار الفاطميين فاذا استعملها غيرهم كان تلبيسا فلاجل هذا صار متروكا ولم يوقت المصنف لحلق الرأس لكونه لم يرد والظاهر انه يقاس على غيره فى الحاجة اليه وطوله فان احتاج ففى كل أربعين يوما مرة وهذا هو المألوف عند أهل البادية الآن أو فى كل جمعة مرة كما هو المألوف فى الامصار وكره تعيينه فى يوم السبت خاصة (الثانى شعر الشارب) وهو ما سال على الشفة العليا (وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) واعفوا اللحى وهى رواية أحمد فى مسنده من حديث أبى هريرة (وفى لفظ آخر جزوا الشوارب) وهى رواية مسلم من حديثه (وفى لفظ آخر حفوا الشوارب واعفوا اللحى) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير مافى كتاب القوت الا ان معناه فى المتفق عليه يقال حف شاربه اذا احفاه وحفت المرأة وجهها حفا زينته بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أى اجعلوها حفاف الشفة أى حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشئ حوله) من حف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبارة القوت أى اجعلوه حفاف الشفة أى حولها لان حفاف الشئ حوله (ومنه) قوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) أى مطيفين به (وفى لفظ آخر احفوا) الشوارب من الثلاثى المزيد وهى رواية الشيخين من حديث ابن عمر يقال احفى شاربه اذا بالغ فى قصه (وهذا يشعر بالاستئصال) واليه ذهب ابن عمر و بعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثر الصوفية حتى قال بعضهم من احفى شاربيه نظر الله اليه واستدلوا بما تقدم من قوله احفوا وجزوا وبرواية البخارى أيضا انهكوا الشوارب (وقوله حفوا) الشوارب (يدل على مادون ذلك) وهو المختار فى صفة قصه ان يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو حمرتها ولا يحفيه من أصله وهو قول مالك والشافعى وكان مالك يرى حلقه مثلة و يأمر بأدب فاعله وكان يكره ان يأخذ من أعلاه (قال الله عز وجل ان يسألكموها فيحفكم تبخلوا أى يستقصى عليكم) من احفاه فى المسئلة بمعنى الح وألحف واستقصى (وأما الحلق فلم يرد) وتقدم ان مالكا كان يراه مثلة و يأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة الورود فقد ورد فيما رواه النسائى من حديث أبى هريرة خمس من الفطرة فذكر وحلق الشارب فقول المصنف لم يرد فيه نظر الا أنه يحمل على الاحفاء القريب من الحلق لئلا تتضاد الروايات واليه أشار المصنف بقوله (والاحفاء القريب من الحلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من (الصحابة) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فانه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلا أحفى شاربه فقال ذكرتنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال نعم كذا فى القوت وهو دليل قوى للكوفيين وقد أجمعوا على استحباب القص وخالفهم الظاهرية فقالوا بوجوبه وتقدم المختار فى صفة قصه والقائلون به حملوا رواية اعفوا وانهكوا وجزوا على القص وبعضهم

وقال المغيرة بن شعبة نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال شاربى فقال تعال فقصه لى على سواك ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب فعل ذلك عمر وغيره لان ذلك لا يستر الفم ولا يبقى فيه غمر الطعام اذ لا يصل اليه وقوله صلى الله عليه وسلم اعفوا اللحى أى كثروها وفى الخبر ان اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم وكره بعض العلماء الحلق ورآه بدعة الثالث شعر الابط ويستحب نتفه فى كل أربعين يوما مرة وذلك سهل على من تعود نتفه فى الابتداء فاما من تعود الحلق فيكفيه الحلق اذ فى النتف تعذيب وايلام والمقصود النظافة وان لا يجتمع الوسخ فى خللها ويحصل ذلك بالحلق

حمل على احفاء ما طال على الشفتين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائى من حديث أبى هريرة خمس من الفطرة فذكر وتقصير الشارب لكن يعكر عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبة) الثقفى الصحابى شهد الحديبية وولى الكوفة مرات وبرأيه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبى وزياد بن علاقة مات سنة خمسين من الهجرة (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال) وفى القوت وقد عفا (شاربى فقال تعال فقصه لى على السواك) رواه أبو داود والنسائى والترمذى فى الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان المراد استئصاله لما وضع السواك حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقى فى شرح التقريب وذهب بعض العلماء الى انه مخير بين الامرين حكاه القاضى عياض ثم اختلفوا فى كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه أيضا وهما المسميات بالسبالين أم يتركان كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) عن يمين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وغيره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كما فى القوت (لان ذلك لا يستر الفم) لبعدهما عنه (ولا يبقى فيه غمر الطعام) أى زفره (اذ لا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشوارب هاتان العلتان وروى أبو داود من رواية أبى الزبير عن جابر قال كنا نعفى السبال الا فى حج أو عمرة وكره بعضهم بقاء السبال لما فيه من التشبه بالاعاجم بل المجوس وأهل الكتاب قال العراقى فى شرح التقريب وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان فى صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سبالهم ويحلقون لحاهم فخالفوهم فكان ابن عمر يجز سباله كما يجز الشاة والبعير (وقوله صلى الله عليه وسلم) فى الحديث الذى تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعفوا اللحى) أى (كثروها) يجوز استعماله ثلاثيا ورباعيا قال السرقسطى يقال عفوت الشعر أعفوه عفوا وعفيته وأعفيته اذا تركته حتى يكثر ويطول (وفى الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم) رواه أحمد فى مسنده فى أثناء حديث لابى أمامة فقلنا يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سبالهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب والعثانين جمع عثنون وهى اللحية قال العراقى والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريبا (وكره بعض العلماء الحلق) أى حلق السبال (ورآه بدعة) ومثلة *(تنبيهات)* الاول يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب لحديث عائشة المتفق عليه كان يعجبه التيمن فى تطهره وترجله وتنعله وفى شأنه كله الثانى يجوز فى قص الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يقصه له غيره لحديث المغيرة بن شعبة المتقدم عند أبى داود اذ لا هتك حرمة فى ذلك ولا نقص مروأة الثالث قال صاحب القوت وقد روينا فى حديث قص الشوارب ألفاظا أخر منها اخذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربه ومنها طروا الشوارب طرا والطر أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهى لفظة غريبة (الثالث شعر الابط) بكسر فسكون ما تحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع آباط كحمل وأحمال وزعم بعض المتأخرين ان كسر الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسرتين فقال له فى الجواب لا تحرك الابط فيفح صنانه (ويستحب نتفه) لمن تعود عليه (فى كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث أنس عند مسلم وقت لنا فى قص الشارب وحلق العانة ونتف الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود نتفه فى الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق) والحاصل أن سنيته تحصل بأى وجه كان من الحلق والقص والنورة (اذ فى النتف تعذيب وايلام والمقصود النظافة وأن لا يجتمع فى خللها وسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره وحكى عن

يونس بن عبد الاعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المزين يحلق ابطه فقال الشافعي علمت أن السنة النتف ولكن لا أقوى على الوجع ويستحب الابتداء بالابط الايمن والحكمة في اختصاص الابط بالنتف على وجه الافضلية أن الابط محل الرائحة الكريهة والنتف يضعف الشعر فتخف الرائحة والحلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة *(مهمة)* ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطه لحديث أنس المتفق عليه انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في الاستسقاء حتى يرى بياض ابطيه قال العراقي في شرح التقريب ولا يلزم من ذكر أنس بياض ابطيه أن لا يكون له شعر فان الشعر اذا نتف بقي المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث عبد الله بن أقرم الخزاعي انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقاع من نمرة فقال كنت أنظر الى عفرة ابطيه اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن الاثير في النهاية أن العفرة بياض ليس بالناصع ولكن كلون عفراء الارض وهو وجهها وهذا يدل على أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والا فلو كان خاليا من منابت الشعر جملة لم يكن اعفر نعم الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم انه لم يكن لابطه رائحة كريهة بل كان نظيفا طيب الرائحة صلى الله عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وازالته مستحب اجماعا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب حلقها فالمشهور الذي عليه الجمهور انها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج انه الشعر الذي حول حلقة الدبر قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والدبر وحولهما (ويستحب ازالة ذلك اما بالحلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر فيهن الاستحداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الحلق نعم النتف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنظف أو بالقص بالمقراض أو بالنتف وتحصل السنة بكل منها اذ المقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة التنظف مما يكره عادة والتحسن للزوجين وهو للمرأة آكد (ولا ينبغي أن يتأخر عن أربعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت *(تنبيه)* اختلف اللغويون في العانة فقال الازهري وجماعة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر النابت عليها يقال له الاسب والشعرة وقال ابن فارس العانة الاسب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال ابن الاعرابي وابن السكيت استعان واستحد حلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت وفي حديث بني قريظة من كان له عانة فاقتلوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الاول يقول الاصل من كان له شعر عانة فحذف للعلم به والله أعلم *(فائدة)* سوّى النووي بين الابط والعانة في انه يتولى ذلك بنفسه ولا يخير بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك لما فيه من هتك المروءة والحرمة بخلاف قص الشارب قال العراقي وهو مسلم فيما اذا أتى بالافضل من النتف في الابط وأما اذا أتى بالحلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لازالته لعسر تمكنه من الحلق والله أعلم (الخامس الاظفار) جمع ظفر بضمتين وهي أفصح اللغات وبها قرأ السبعة في قوله تعالى حرمنا كل ذي ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف وبها قرأ الحسن البصري وربما يجمع على أظفر مثل ركن وأركن أو جمع ظفر بالكسر وزان حمل أو جمع ظفر بكسرتين للاتباع وقرئ بها في الشاذ (وتقليمها مستحب) وهو تفعيل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الاشجار وهو قطع أطرافها (لشناعة صورتها اذا طالت) لانها تشبه حينئذ بالحيوانات ولانها اذا تركت بحالها تخدش وتخمش وتضر (ولما يجتمع فيها) أي تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يصلها الماء فلا يزال جنبا (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة قلم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها) والمراد بالشيطان ابليس ويحتمل ان أل فيه للجنس قال العراقي وأخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر باسناد ضعيف بلفظ قصوا أظافيركم فان الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساكر

*الرابع شعر العانة ويستحب ازالة ذلك اما بالحلق أو بالنورة ولا ينبغي ان تتأخر عن أربعين يوما *الخامس الاظفار وتقليمها مستحب لشناعة صورتها اذا طالت ولما يجتمع فيها من الوسخ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة اقلم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها

ولو كان تحت الظافر وسخ فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لانه لا يمنـع وصول الماء ولانه يتساهل فيه للحاجة لاسيما فى أظفار الرجل وفى الاوساخ التى تجتمع على البراجم وظهور الارجل والايدى من العرب وأهل السواد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرهم بالقلم وينكر عليهم ما يرى تحت أظفارهم من الاوساخ ولم يأمرهم باعادة الصلاة ولو أمر به لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك ولم أر فى الكتب خبرا مرويا فى ترتيب قلم الاظفار ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسبحة اليمنى وختم بابهام اليمنى وابتدأ فى اليسرى بالخنصر الى الابهام ولما تأملت فى هذا خطر لى من المعنى ما يدل على ان الرواية فيه صحيحة اذ مثل هذا المعنى لا ينكشف ابتداء الا بنور النبوة وأما العالم ذو البصيرة فغايته أن يستنبطه من العقل بعد نقل الفعل اليه فالذى لاح لى فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لابد من قلم أظفار اليد والرجل واليد أشرف من الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسبحـة أشرفها اذ هى المشيرة فى كلمتى الشهادة من جملة الاصابع ثم بعدها ينبـغى أن يبتدئ بما على يمينها اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمنى وان وضـعت ظهر الكف على الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هى اليمنى واليـد اذا تركت بطبعها كان الكف

أيضا فى تاريخـه من حديث جابر الا ان لفظه ولفظ الخطيب خلالوا الحاكم وقصوا أظفاركم والباقى سواء (ولو كان تحت الظفر وسخ) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أى ذلك الوسخ (لا يمنع وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه يتساهل فيه للحاجة لاسيما فى أظفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال الظفر فغطى الانملة فمنع وصول الماء الى ما تحته أو كان فى المحل المفروض غسله شئ يمنع الماء أن يصل الى الجسد كعجين وشمع وجب غسـل ما تحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذى فى الاظفار سواء فيه القروى والمصرى فى الاصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اه (و) يتساهل أيضا (فى الاوساخ التى تحت البراجم وظهور الارجـل والايدى للعرب) أى سكان البادية (وأهـل السواد) أى سكان القرى والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالقلم) أى القص (وينكر ما يرى تحت أظفارهم من الاوساخ) وذلك فيما رواه الحكيم الترمذى من حديث عبد الله بن بشر قصوا أظافيركم ونقوا براجمكم ونظفوا لثاتكم (ولم يأمرهم باعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أى باعادة الصلاة (لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك) ولكنه لم يثبت فان قيل قد ذكرتم الاتفاق على أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة فما وجه قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد من حديث رجل من بنى غفار رفعه قال من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شاربه فليس منا وهـذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لان فى اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذى وصححه والنسائى من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخـذ من شاربه فليس منا والثانى أن المراد على تقـدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم (ولم أر فى الكتب) المؤلفة فى الحديث (خبرا) صحيحا (مرويا) من طرق صحيحـة (فى ترتيب قلم الاظفار) وقصها (ولكن سمعت) من أفواه المشايخ (انه صلى الله عليه وسلم بدأ) فى قص الاظفار (بمسبحة اليمنى) التى هى أصبع الشهادة (وختم بابهام اليمنى وابتدأ فى اليسرى بالخنصر الى الابهام) قال العراقى لم أجد له أصلا وقد أنكره أبو عبد الله المازرى فى الرد على المصنف وشنع عليـه به وقال فى شرح التقريب لم يثبت فى كيفية تقليم الاظفار حديث يعمل به ثم نقـل كلام المصنف بتمامه قال (ولما تأملت فى هذا) أى فيما سمعت من المشايخ (خطر لى من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة اذ مثل هذا المعنى) الدقيق (لا ينكشف ابتداء الا بنور النبوة) أى باستضاءته والاقتباس منه (وأما العالم ذو البصيرة) التامة (فغايته أن يستنبطه) أى ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل اليه) قال فى شرح التقريب وقد تعقبه أبو عبد الله المازرى فى كتاب وقفت عليه له فى الرد عليه وبالغ فى هذا المكان فى انكار هذا عليه وقال انه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة وهـذا حاصل كلامه وبالغ فى تقبيح ذلك والامر فى ذلك سهل وهكذا نقله التاج السبكى فى طبقاته من ترجمة المصنف وقال الامر فى ذلك سهل ثم قال المصنف (فالذى لاح لى فيه) من الحكمة (والعلم عند الله سبحانه وتعالى) انظر الى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال أولا ولم أر فى الكتب خبرا مرويا ثم أبدى فيه من الحكمة معاينا كال العلم الى الله تعالى (انه لابد من قلم أظفار اليد والرجل) لانه مأمور بهما (واليد أشرف من الرجـل) لامحالة (فيبـدأ بها) لشرفها (ثم اليمنى أشرف من اليسرى) فى اليد (فيبدأ بها) أى باليمنى (ثم على اليمين خمسـة أصابع والمسبحة أشرفها اذ هى المشيرة فى كلمتى الشهادة من جملة الاصابع) فكان الابتداء بها أولى وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يشير بها عند الدعاء وفى التشهد (ثم بعدها) أى المسبحة (ينبغى أن يبتدئ بما على يمينها) وهى ما على جهة يمين الرجل (اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمين) ففى المتفق عليه من حديث عائشة كان يعجبه التيمن فى تطهيره وترجله وتنعله وفى شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفى نسخة اليد (على الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هى اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

مائلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستتمام الحركة الى اليسار بجعل ظهر الكف غالبا فمايقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع فى حكم حلقة دائرة فيقتضى ترتيب الدور والذهاب عن يمين المسبحة الى أن يعود الى المسبحة فتقع البداية بخنصر اليسرى والختم بابهامها ويبقى ابهام اليمين) وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذى يقص يكون يده ظهرها الى فوق فكان الذى الى جهة يمينه الوسطى ثم مابعدها الى الخنصر ولم يبق منها حينئذ الا الابهام فيختم به وأما اليد اليسرى فلافضيلة فيها للمسبحة على غيرها وقد رأى النبى صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير بأصبعيه المسبحة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أى أشر باصبع واحدة ولا تشر بنظيرها من اليسرى واذا كان كذلك فلاوجه لتقديم المسبحة منها فلم يبق الا البداءة بأحد طرفيها او يقص على الولاء وأماميله الى تقديم الخنصر فلان اليد غالبا تقص وظهرها الى فوق فاذا بدأ بخنصرها أتى بعدها بمايلى جهة يمينه ولو بدأ بالابهام أولا لاتى بعدها بمايلى جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمين أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووى فى شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على الكف حتى تصير الاصابع كاشخاص فى حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع فى بيان كيفية قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالاولى عندى ان لم يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله عليه وسلم (أن يبدأ بخنصر اليمنى ويختم بخنصر اليسرى كما فى التخليل) ومر فى باب الوضوء (فان المعانى التى ذكرناها لاتتجه ههنا اذلامسبحة فى الرجل وهذه الاصابع فى حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ من جانب اليمنى فان تقديرها حلقة بوضع الاخمص على الاخمص يأباه الطبع بخلاف اليدين) وذكر النووى فى شرح مسلم فى تقليم أظفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بخنصر اليمنى و يختم بخنصر اليسرى كماذكره المصنف قال الولى العراقى وهو يعكر على ماتقدم من القص الى جهة اليمين قال العراقى ورأيت بعض شيوخنا يختار فى قص الاظفار كيفية أخرى بحيث يكون لقص مخالفا لا على الولاء وانه يبدأ بمسبحة اليد اليمنى ثم بالبنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالخنصر ثم بمسبحة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بخنصر الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم بابهام اليسرى ثم الوسطى ثم الخنصر ثم التى تجاور الابهام ثم التى تجاور الخنصر وقال انه جرب هذا للسلامة من الرمد وانه كان كثيرا ما يرمد فمن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمد بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثا من قص أظفاره مخالفا عوفى من الرمد وهذا الحديث لاأصل له البتة والكيفية الاولى أولى وان لم يكن التقييد بها سنة لعدم ثبوتها أيضا وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اهـ قلت وقوله من قص أظفاره مخالفا الخ ذكره الحافظ الدمياطى عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت شيخنا المرحوم على بن موسى الحسينى يذكر ذلك عن شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوى و ينقل عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الاظافير بالسنة والادب * يمينها خوابس يسارها أوخسب * ثم سمعت ذلك من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شئ يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ

(فصل) قال العراقى يتخير الذى يقلم أظفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه و بين أن يقص له غيره كقص الشارب سواء اذلاهتك حرمة فى ذلك ولاترك مروأة قاله النووى وغيره ولاسيما من لايحسن قص أظفار يده اليمنى فان كثيرا من الناس لايتمكن من قصها لعسر استعمال اليسار فان الاولى فى حقه أن يتولى ذلك غيره لئلا يجرح يده أو يؤذيها اهـ قلت وسواء أخذ بالمقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلمة أو غيرها من الآلات وعلى أى وجه كان تحصل السنة وأما ماتعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه بل ربما يورث الفقر

مائلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمين الى اليسار واستتمام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا فما يقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع فى حكم حلقة دائرة فيقتضى ترتيب الدور الذهاب عن يمين المسبحة الى أن يعود الى المسبحة فتقع البداءة بخنصر اليسرى والختم بابهامها و يبقى ابهام اليمنى فيختم به التقليم وانما قدرت الكف موضوعة على الكف حتى تصير الاصابع كاشخاص فى حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لايقتضيه الطبع وأما أصابع الرجل فالاولى عندى ان لم يثبت فيها نقل أن يبدأ بخنصر اليمنى و يختم بخنصر اليسرى كما فى التخليل فان المعانى التى ذكرناها فى اليد لا تتجه ههنا اذلامسبحة فى الرجل وهذه الاصابع فى حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ من جانب اليمنى فان تقديرها حلقة بوضع الاخمص على الاخمص يأباه الطبع بخلاف اليدين

(فصل) في التوقيت فيه حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأقيت لما هو أولى بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمستحب تفقد ذلك من الجمعة الى الجمعة والا فلا تحديد فيه للعلماء الا انه اذا كثر ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وان ينتف ابطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

(فصل) قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رؤس الاصابع بعد قصها ويقال ان الحك بها قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل انه يورث البرص أعاذنا الله من ذلك

(فصل) ويستثنى من ندب قلم الاظفار مواضع منها حالة الاحرام وعشر ذي الحجة لمريد التضحية وحالة الموت وحالة الغزو كذا في المحيط للسرخسي

(فصل) قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فما وجه قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شاربه فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كما رواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شاربه فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

(فصل) قال الحافظ السخاوي في المقاصد لم يثبت تعيين لقص الاظفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شئ وما يعزى من النظم في ذلك لعلي رضي الله عنه ثم لشيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما اه وقال العراقي اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاظفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه الكبرى روينا عن أبي جعفر مرسلا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يأخذ من شاربه وأظفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فرويناه في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الاحد الحراني ورأيته يقلم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن العجمي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون والحافظ أبو الحجاج يوسف بن خليل ومحمد وعبد الحميد ابنا عبد الهادي بن قدامة الدمشقيون ورأيت كل واحد منهم يقلم أظفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيناه يقلم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا جدي لامي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي ورأيته يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد المستغفري يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروذي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي جعفر بن غياث يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت عليا رضي الله عنه يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلم أظفاره يوم الخميس ثم قال ياعلي قص الظفر ونتف الابط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي اسناده من يحتاج الى الكشف عن حاله من المتأخرين فأما الحسين ابن هرون الضبي ومن بعده فثقات اه وقال الحافظ في الجواهر المكللة بعد ان رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الخازن عن الحافظ العراقي ح وعاليا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصالحية دمشق والزين عبد الواحد بن صدقة الحراني بحلب وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة رواية الاول عن الكمال أبي عبدالله بن النحاس ورواية الثالث عن أبي هريرة ابن الذهبي كلاهما عن أحمد بن عبدالرحمن البعلي بشرطه ورواية الثاني عن جده الشرف أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العز أبي اسحق ابراهيم بن صالح بن العجمي هو والبعلي عن الخطيب بن عبدالله محمد بن اسمعيل المرداوي عن أبي الفرج الثقفي ح هذا حديث ضعيف انفرد به عبدالله بن موسى وهو أبو الحسن السلامي كان أبو عبدالله بن منده سيئ الرأي فيه وقال الحاكم انه كتب عمن دب ودرج من المجهولين وأصحاب الزوايا وفي رواياته كما قال الخطيب غرائب ومناكير وعجائب وممن روى هذا المسلسل عن السلامي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده مسلسلا من طريق أبي عبدالرحمن السلمي عن عبدالله بن موسى وأخرجه أبو عصمة الاخسيكثي في مسلسلاته عن أحمد بن عبدالعزيز المكي اه قلت وقد سقط ذكر عبدالله بن موسى من سياق سند العراقي وقد زدته أنا ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبدالله بن موسى أيضا وهو لابد منه فانه الذي عليه مدار هذا الحديث وممن سمع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحكري وفي سياقه ذكر عبدالله بن موسى الا انه خالف في اسم جده وقد علم من ذلك انه انما سقط من قلم النساخ وقد قال المناوي أخبرني به والدي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذا وهو يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الاسلام يحيى المناوي ورأيته يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرني والدي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بايراد سندي الى المناوي فان الاتصال في المسلسلات مرغوب وعلوه مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق ابن أبي بكر المزجاجي الحنفي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بمدينة زبيد سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبدالله بن سالم البصري ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيته يقص أظفاره يوم الخميس بسنده المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الدقائق) الخفية (في الترتيب) المذكور في القص (تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جذوة منه (وانما يطول التعب علينا) لبعدنا عن تلك الانوار (ثم لو سئلنا ابتداء ربما لم يخطر لنا) بالبال (واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المراعى في ذلك (ربما تيسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم) وفي بعض النسخ باعانته صلى الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظنن) أيها السالك في طريق الحق (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن) دائرة (وزن) معنوي (وقانون) الهي (وترتيب) رباني (بل جميع الامور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام) متنوعة (كان لا يقدم على واحد) منها (معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضي الاقدام) عليه (والتقديم) على غيره (فان الاسترسال مهملا كما) وفي بعض النسخ كيفما (يتفق سجية البهائم)

وهذه الدقائق في الترتيب تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وانما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما لم يخطر لنا واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عاينه صلى الله عليه وسلم بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى ولا تظنن ان أفعاله صلى الله عليه وسلم في جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب بل جميع الامور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل بمعنى يقتضي الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق سجية البهائم

ومن لا يعقل المعانى (وضبط الحركات بموازين المعانى سجية أولياء الله تعالى) الصادقة أى عادتهم وخلقهم (وكلما كانت حركات الانسان) فى أفعاله (وخطراته) فى قصوده وارادته (الى الضبط) الالهى أقرب (وعن الاهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته الى الاولياء) والصديقين (والانبياء أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر اذ القريب) بحركاته من الولى الرحمانى هو القريب (من النبى صلى الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل) يشير الى ذلك قوله تعالى فاتبعونى يحببكم الله (والقريب من الله لابد أن يكون قريبا فالقريب من القريب قريب بالاضافة) أى النسبة (الى غيره) الذى ليس هو قريبا (فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكناتنا) فى الامور والافعال وملاكها (فى ناحية الشيطان) أى فى يده (بواسطة الهوى) النفسانى (ولنبين عن ضبط الحركات باكتحاله صلى الله عليه وسلم فانه) ثبت من حديث ابن عمر فيما رواه الطبرانى باسناد ضعيف انه (كان يكتحل فى عينه اليمنى ثلاثا وفى اليسرى اثنين) أى (فيبدأ باليمنى) لانه كان من عادته التيمن فى شأنه كله كما هو عند الترمذى فى الشمائل وانما كان يختار البداءة باليمنى من العين (لشرفها وتفاوته فى العينين) بان فى احداهما ثلاثا وفى الاخرى اثنين (لتكون الجملة وترا) أى فردا (فان للوتر فضلا على الزوج) من الاعداد (فان الله سبحانه وتر يحب الوتر) هو حديث وقد أغفله العراقى أخرجه أحمد والبزار عن ابن عمر وقال الهيثمى رجاله موثقون وأخرجه محمد بن نصر فى كتاب الصلاة عن أبى هريرة وابن عمرو والمعنى أن الله تعالى واحد فى ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد فى صفاته فلا شبيه له واحد فى أفعاله فلا شريك له ليس كمثله شئ وهو السميع البصير يحب الوتر أى صلاته أو أعم بمعنى انه يثيب عليه ويقبله من عامله قبولا حسنا قال القاضى وكل ما يناسب الشئ أدنى مناسبة كان أحب اليه مما لم يكن له تلك المناسبة وعند الترمذى من حديث عاصم مثله بزيادة فأوتروا يا أهل القرآن وهذا يؤيد من ذهب الى أن المراد بالوتر صلاته وفيه اطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد ولكن بمعنى لا نظير له كاطلاق الفرد عليه بهذا المعنى (فلا ينبغى أن يخلو فعل العبد من مناسبته لوصف من أوصاف الله تعالى) فيتعين عليه أن يكون من أهل الوتر فى جميع الافعال حتى بطلب العدد والكمية قال الحكيم الترمذى خلق الله الاشياء على محبوب الوتر واحدا وثلاثا وخمسا وسبعا فالعرش واحد والكرسى واحد والقلم واحد واللوح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والايام سبعة والانهار سبعة وافترض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وتر الى آخر ما ذكره وقوله فلا ينبغى الخ قال المصنف فى خاتمة شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أبا على الفارمدى عن شيخه أبى القاسم الكركانى انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافا للعبد السالك وهو بعد فى السلوك غير واصل وهذا الذى ذكره ان أراد به شيأ يناسب ما أوردناه فى التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك ويكون فى اللفظ نوع توسع واستعارة والا فمعانى الاسماء هى صفات الله تعالى وصفاته لا تصير صفة لغيره ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الاوصاف كما يقال فلان حصل علم الاستاذ وعلم الاستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له مثل علمه ومن ظن ظان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعا ثم أطال فى تقرير كلامه فراجعه (ولذلك) أى ولما كان الوتر محبوبا الى الله تعالى (استحب الايتار فى الاستجمار) اما بمعنى استعمال الحجر فى الاستنجاء كما تقدم فى بابه أو بمعنى استعمال البخور كما كان يفعله ابن عمر ونقل عن مالك أيضا (وانما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل فى اليمنى اثنين وفى اليسرى واحدا (لان اليسرى) على هذا (لا يخصها الا) كحلة (واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل) فلذلك أعطى لليمنى ثلاثا ولليسرى اثنين فيحصل الايتار بمجموعهما مع استيعاب اليسرى حقها (وانما خصص اليمنى) بالثلاث (لان التفضيل لابد منه للايتار واليمين أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من اليسار (فان قلت لم اقتصر على اثنين لليسرى وهى زوج) وقد قلتم بمحبوبية الايتار فى كل شئ وقد قال

وضبط الحركات بموازين المعانى سجية أولياء الله تعالى وكلما كانت حركات الانسان وخطراته الى الضبط أقرب وعن الاهمال وتركه سدى أبعد كانت مرتبته الى رتبة الانبياء والاولياء أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر اذ القريب من النبى صلى الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل والقريب من الله لابد أن يكون قريبا فالقريب من القريب قريب بالاضافة الى غيره فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكناتنا فى يد الشيطان بواسطة الهوى واعتبر فى ضبط الحركات باكتحاله صلى الله عليه وسلم فانه كان يكتحل فى عينه اليمنى ثلاثا وفى اليسرى اثنين فيبدأ باليمنى لشرفه وتفاوته بين العينين لتكون الجملة وترا فان للوتر فضلا على الزوج فان الله سبحانه وتر يحب الوتر فلا ينبغى ان يخلو فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله تعالى ولذلك استحب الايتار فى الاستجمار وانما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر لان اليسرى لا يخصها الا واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل وانما خصص اليمين بالثلاث لان التفضيل لابد منه للايتار واليمين أفضل فهى بالزيادة أحق (فان قلت) فلم اقتصر على اثنين لليسرى وهى زوج

ابن عربي فى اكتحال الوتر فى كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة اذ لو جعل لكل واحدة وترا) واحدا أو ثلاثا (كان المجموع زوجا اذ الوتر مع الوتر زوج) وهذا ظاهر ولكن يعكر عليه ماسيأتى بعد انه كان يكتحل فى كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار فى مجموع الفعل وهو فى حكم الجملة الواحدة أحب من رعايته فى الآحاد) وهذا على تقدير أن العينين فى حكم عضو واحد فينظر فيه الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أى للايتار فى كل عين (أيضا وجه) لا يضاد الحكمة (وهو أن يكتحل فى كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك فى الصحيح وهو الاولى) قال العراقى هو عند الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذى حديث حسن اه قلت ولفظه عندهما كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثا فى هذه وثلاثا فى هذه هكذا هو فى اللباس عند الترمذى وفى الشمائل نحوه وقال فى العلل انه سأل البخارى عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوى فيه عباد بن منصور ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوى فى شرح الجامع قال البيهقى هذا أصح مافى الاكتحال وفى أحاديث اخر أن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملحظ المصنف بقوله وقد نقل ذلك فى الصحيح لا كما يتبادر عند الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر فى شرح الشمائل وآثر الثلاثة رعاية للايتار ومن ثم روى أبوداود من اكتحل فليوتر ولانه متوسط بين الاقلال والاكثار وخير الامور أوسطها (ولو ذهبت استقصى) أى أطلب نهاية (دقائق ماراعاه صلى الله عليه وسلم فى حركاته) وسكناته وأموره كلها (لطال الامر) عن البيان (فقس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (مالم تسمعه) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهية علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن العالم) الكامل فى العلم (لايكون وارثا للنبى صلى الله عليه وسلم الا اذا اطلع على جميع معانى الشريعة) وأحاط بأسرارها ومعرفة محاسنها الدقيقة (حتى لايكون بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم الا درجة واحدة) التى لا يصل اليها (وهى درجة النبوّة) لانها موهوبة غير مكتسبة (وهى الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث) عنه وظاهر سياقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك لانه ليس تحت درجة النبوّة الا الصديقية وقد نالها (اذ الموروث) منه (هو الذى حصل المال له) بجهده (واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقتدر عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذى لم يحصل) ذلك ولم يجتهد فى تحصيله (ولم يقدر عليه ولكن انتقل اليه) بالفريضة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله له) وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يخدم الوارث بما تعب فى جميع ماأورثه غير ان الارث المعنوى الذى هو العلم لم ينقص شيأ من مورثه بوراثة الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهما نقل العين بالوراثة من المورث الى الوارث والانبياء ماورثوا الا العلم وهو ماورثهم الحق والعلماء ورثة الانبياء فالنبى وارث من وجه موروث من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم الاسرار والكشف من باطن النبوّة وهما المرتبة الثانية من الوراثة وما يحصل للورثة من حضرة النبوّة لا يقبل الشبهة كما يقبلها العلم النظرى فهو فى غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعانى مع سهولة أمرها بالاضافة الى الاغوار والاسرار) الخفية (لايستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام فهم الوارثون عن الله تعالى بما لهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أى ابراز دقائق تلك المعانى (تلقيا) من صدور النبوّة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا وتصريحا (الا العلماء) الكمل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخلو ذلك الامر المنبه عليه سواء كان شرعا لنبى مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قرره نبى هذا العامل فهو وارث من كان

فالجواب أن ذلك ضرورة اذ لو جعل لكل واحدة وترا لكان المجموع زوجا اذ الوتر مع الوتر زوج ورعايته الايتار فى مجموع الفعل وهو فى حكم الجملة الواحدة أحب من رعايته فى الآحاد ولذلك أيضا وجه وهو أن يكتحل فى كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك فى الصحيح وهو الاولى ولو ذهبت أستقصى دقائق ماراعاه صلى الله عليه وسلم فى حركاته لطال الأمر فقس بما سمعته مالم تسمعه واعلم أن العالم لايكون وارثا للنبى صلى الله عليه وسلم الا اذا اطلع على جميع معانى الشريعة حتى لايكون بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم الا درجة واحدة وهى درجة النبوّة وهى الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث اذ الموروث هو الذى حصل المال له واشتغل بتحصيله واقتدر عليه والوارث هو الذى لم يحصل ولم يقدر عليه ولكن انتقل اليه وتلقاه بعد حصوله له فأمثال هذه المعانى مع سهولة أمرها بالاضافة الى الاغوار والاسرار لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء ولا يستقل باستنباطها تلقيا بعد تنبيه الانبياء عليها الا العلماء الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام

العامل بشرعه خاصة ووارث نبيه بما قرره له فيحشر فى صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة) اعلم أن زيادة السرة تسمى بالسر وهو جسم كالمصران متصل بسرته منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصبات والثانية القلفة كغرفة والجمع قلف كغرف وهى الجلدة التى تقطع فى الختان ومن عظمت جلدته هذه يقال له الاقلف وهى قلفاء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع فى أول الولادة) فى سياق المصنف هنا تجوز فان الذى يقطع هو الجلد المتصل كالمصران بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله فى أول الولادة أى اذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شئ قطع سره فوق أربع أصابع وانما وجب قطع هذا الجسم لانه لو بقى على طوله لتعفن وتضرر الصبى برائحته وربما وصلت عفونته الى السرة وانما جعل القطع فوق أربع أصابع لانه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به ألما شديدا ويربط بصوفة نقية تفتل فتلا لطيفا وتوضع على موضع الربط خرقة مغموسة فى الزيت ومما أمر به فى قطع السر أن يؤخذ العروق الصفر ودم الاخوين والانزروت والكمون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذر على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أى قطع القلفة التى تغطى الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلدة التى فى أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل اعذارا بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفاضا بالخاء المعجمة والضاد المعجمة أيضا فقد اختلف فى الوقت الذى يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير الى أن يثغر) أى يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به الى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخارى فى صحيحه عن ابن عباس انه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ مختون وكانوا لايختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردى هو قبل البلوغ والاختيار فى اليوم السابع من بعد الولادة وقيل من يوم الولادة فان أخر ففى الاربعين يوما فان أخر ففى السنة السابعة فان بلغ وكان نضوا نحيفا يعلم من حاله انه ان ختن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لايؤخر عن وقت الاستحباب الالعذر وذكر القاضى الحسين انه لايجوز أن يختن الصبى حتى يصير ابن عشر سنين لانه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير وزيفه النووى فى شرح المهذب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء الى انه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبى حنيفة فى رواية وفى أخرى عنه واجب وفى أخرى عنه يأثم بتركه واليه ذهب بعض أصحاب الشافعى وذهب الشافعى الى وجوبه مطلقا وهو مقتضى قول سحنون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعى الى انه واجب فى حق الرجال سنة فى حق النساء واحتج من قال انه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو فى سائر نسخ الكتاب ومثله فى الجامع وفى نسخة العراقى وغيرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقى من رواية أبى المليح بن أسامة عن أبيه باسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبرانى والبيهقى أيضا من حديث شداد بن أوس وأبى أيوب وابن عباس وفى سند الامام أحمد الحجاج بن أرطاة عن والد أبى المليح والحجاج ضعيف لايحتج به وقال ابن عبد البر انه يدور على الحجاج بن أرطاة وليس ممن يحتج به قال العراقى وقد رواه الطبرانى فى مسند الشاميين من غير طريق الحجاج من رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بانه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وثبت فى الصحيحين من حديث أبى هريرة رفعه اختتن ابراهيم النبى صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم وقد روى أبو يعلى من طريق على بن رباح مصغرا قال أمر ابراهيم بالختان فاختتن بقدوم فاشتد عليه فأوحى الله اليه عجلت قبل أن نأمرك بآلته فقال يارب كرهت أن

السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة أما السرة فتقطع فى أول الولادة وأما التطهير بالختان فعادة اليهود فى اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير الى ان يثغر الولد أحب وأبعد عن الخطر قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء

ويتبغى أن لا يبالغ فى خفض المرأة قال صلى الله عليه وسلم لام عطية وكانت تخفض يا أم عطية أشمى ولا تنهكى فانه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج

أؤخر أمرك وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة الفطرة خمس فذكر الختان وأغرب القاضى أبو بكر بن العربى فى شرح الموطا حيث قال عندى أن الخصال الخمس المذكورة كلها واجبة وتعقبه أبو شامة على ماسيأتى فى آخر هذا الكتاب ونقل ابن دقيق العيد عن بعض العلماء انه قال دل الخبر على أن الفطرة بمعنى الدين والاصل فيما أضيف الى الشئ انه منه أن يكون من أركانه لامن زوائده حتى يقوم دليل على خلافه وقد ورد الامر باتباع ابراهيم عليه السلام وعلمت أن هذه الخصال أمر بها ابراهيم عليه السلام وكل شئ أمر الله تعالى باتباعه فهو على الوجوب لمن أمر به وتعقب بان وجوب الاتباع لا يقتضى وجوب كل متبوع فيه بل يتم الاتباع بالامتثال فان كان واجبا على المتبوع كان واجبا على التابع أو ندبا فندب و يتوقف ثبوت هذه الخصال على الامة على ثبوت كونها كانت واجبة على ابراهيم عليه السلام ومما احتج به القائلون بالوجوب مارواه أبوداود من حديث عثيم بن كثير بن كليب عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذى أسلم ألق عنك شعر الكفر واختتن فاستدل ابن سريج على وجوبه بالاجماع على تحريم النظر الى العورة فلولا أن الختان فرض لما أبيح النظر اليها من المختون وتعقب بان سند الحديث ضعيف وقد قال ابن المنذر لا يثبت فيه شئ وقال ابن القطان عثيم وأبوه مجهولان وقال الذهبى فيه انقطاع وفى الفتح انه ضعيف ونقض ابن عبد البر ماقاله ابن سريج بجواز نظر الطبيب وليس الطب واجبا اجماعا واستدل أبو حامد والماوردى بانه قطع لا يستخلف من الجسد تعبدا فلا يكون الا واجبا وقاساه على وجوب القطع فى السرقة واحترزا بعدم الاستخلاف عن الشعر والظفر وبالتعبد عن القطع للاكلة فانه لا يجب وتعقب بان قطع اليد انما أبيح فى مقابلة جرم عظيم فلم يتم القياس واحتج القفال لوجوبه بأن بقاء القلفة يحبس النجاسة و يمنع صحة الصلاة فتجب ازالتها وشبهه النجاسة بباطن الفم واحتج الماوردى فقال فى الختان ادخال ألم عظيم على النفس وهو لا يشرع الا فى احدى ثلاث خصال لمصلحة أو عقوبة أو وجوب وقد انتفى الاثنان فثبت الثالث وتعقبه أبو شامة بان فى الختان عدة مصالح كمزيد الطهارة والنظافة فان القلفة من المستقذرات عند العرب وكثر ذمهم للاقلف فى اشعارهم *(تنبيه)* قال الفخر الرازى الحكمة فى الختان أن الحشفة قوية الحس فمادامت مستورة بالقلفة تقوى اللذة عند المباشرة فاذا قطعت القلفة تصلبت الحشفة فضعفت اللذة وهو اللائق بشريعتنا تقليلا للذة لا قطعا لها فالعدل الختان *(مهمة)* اختلف فى ختان نبينا صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال أحدها انه ولد مختونا مقطوع السرة أخرجه ابن عساكر من حديث أبى هريرة والطبرانى فى الاوسط وأبو نعيم والخطيب من طرق عن أنس نحوه وصححه الضياء فى المختارة لكن نقل العراقى عن الكمال بن العديم انه قال لا يثبت فى هذا شئ وأقره عليه وبه صرح ابن القيم ورد على من جعله من خصائصه صلى الله عليه وسلم فقد نقل ابن دريد فى الوشاح عن ابن الكلبى أن غيره من الانبياء كذلك وذكر الحافظ بن حجر أن العرب تزعم أن الغلام اذا ولد فى القمر فسخت قلفته أى اتسعت فصير كالمختون الثانى انه صلى الله عليه وسلم ختنه جده عبد المطلب يوم سابعه وصنع له مادبة وسماه محمدا أورده ابن عبد البر فى التمهيد من حديث ابن عباس الثالث انه صلى الله عليه وسلم ختن عند حليمة السعدية ذكره ابن القيم والدمياطى ومغلطاى وقالا ان جبريل عليه السلام ختنه حين طهر قلبه وكذا أخرجه الطبرانى فى الاوسط وأبو نعيم من حديث أبى بكرة لكن قال الذهبى انه هذا منكر والله أعلم (و ينبغى أن لا يبالغ فى خفض المرأة) أى ختانها (قال صلى الله عليه وسلم لام عطية) الانصارية (وكانت تخفض) أى تختن النساء (يا أم عطية أشمى ولا تنهكى فانه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج) قال العراقى رواه الحاكم والبيهقى من حديث الضحاك بن قيس ولابى داود نحوه من حديث أم عطية وكلاهما ضعيف اه والاشمام هو أن يكون بين بين والنهك هو المبالغة فى العمل قاله الزمخشرى وقد أخرج الطبرانى فى الكبير أيضا من هذا الطريق ولفظه اخفضى ولا تنهكى فانه أنضر للوجه وأحظى

عند الزوج ولفظ الضحاك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفض الجوارى فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك والضحاك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحافظ ابن حجر ورواه أبو داود فى السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال مجهول ضعيف وقال فى موضع آخر كلاهما ضعيف ومعنى أسرى للوجه (أى أكثر لماء الوجه ودمه) لان شهوتها تبقى بالاشمام فيرجع الدم الى الوجه ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأحظى عند الزوج أى (أحسن فى جماعها) وذلك لان الخافضة اذا استأصلت جلدة الختان ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجماع فقلت حظوتها عند بعلها كما انها اذا تركتها بحالها فلم تأخذ منها شيأ بقيت غلمتها فقد لا تكتفى بجماع حليلها فتقع فى الزنا فأخذ بعضها تعديل للغلمة والشهوة (فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم فى الكناية) مع كمال الايجاز والاختصار والتلويح الى اختيار الوسط الذى هو العدل (و) انظر (الى اشراق نور النبوة فى مصالح الآخرة التى هى أهم مقاصد النبوة الى مصالح الدنيا) ودقائقها (حتى انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك (أمى) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدى معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم (مالو وقعت الغفلة عنه) ولم ينبه على ذلك (خيف ضرره) واشتد شرره (فسبحان من أرسله رحمة للعالمين) محضة (ليجمع لهم بين بعثته) أى بركتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منهما (صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم * (مهمة) * قال السهيلى فى الروض نقلا عن نوادر أبى زيد أول امرأة خفضت من النساء وثقبت اذنها وجرت ذيلها هاجر وذلك ان سارة غضبت عليها فحلفت أن تقطع ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبر قسمها بثقب اذنيها وخفاضها فصارت سنة فى النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كما هو فى حديث عائشة على ما سيأتى بيانه اعفاء اللحى وهو (ما طال من اللحية وانما أخرناها لنلحق بها ما فى اللحية من السنن والبدع اذ هذا أقرب موضع يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة فلا بأس) فى ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبد الله (ابن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجماعة من التابعين واستحسنه الشعبى) الفقيه عامر بن شراحيل (وابن سيرين) محمد وآخرون (وكرهه الحسن البصرى (وقتادة) بن دعامة أبو الخطاب السدوسى (وقالوا تركها عافية) أى عفوا (أحب لقوله صلى الله عليه وسلم اعفوا اللحى) كما فى الصحيحين من حديث ابن عمر وفى رواية أوفوا وفى رواية وفروا وفى رواية أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفا واعفاء اللحية توفير شعرها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من عفا الشئ اذا كثر وزاد وهو من الاضداد وفى الفعل المتعدى لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرباعى قال العراقى واستدل به الجمهور على أن الاولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شئ وهو قول الشافعى وأصحابه وقال عياض يكره حلقها وقصها وتحريقها وقال القرطبى فى المفهم لا يجوز حلقها ولا نتفها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة فى تعظيمها كما يكره فى قصها وجزها قال وقد اختلف السلف هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيأ فى ذلك الا انه لا يتركها لحد الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها جدا ومنهم من حدد بما زاد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا فى حج أو عمرة اه (والامر فى هذا قريب اذ لم ينته الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الدعارة (فان الطول المفرط) فيها (قد يشوه الخلقة) الاصلية (و يطلق ألسنة المغتابين بالنبز) والتعييب (اليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعى) فقيه الكوفة (عجبت لرجل) ونص القوت عجبا من رجل (عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته و يجعلها) ونص القوت فيجعلها (بين لحيتين فان التوسط فى كل شئ حسن ولذلك قيل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

أى أكثر لماء الوجه ودمه وأحسن فى جماعها فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم فى الكناية والى اشراق نور النبوة من مصالح الآخرة التى هى أهم مقاصد النبوة الى مصالح الدنيا حتى انكشف له وهو أمى من هذا الامر النازل قدره مالو وقعت الغفلة عنه خيف ضرره فسبحان من أرسله رحمة للعالمين ليجمع لهم بين بعثته مصالح الدنيا والدين صلى الله عليه وسلم الثامنة ما طال من اللحية وانما أخرناها لنلحق بها ما فى اللحية من السنن والبدع اذ هذا أقرب موضع يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقيل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة فلا بأس فقد فعله ابن عمر وجماعة من التابعين واستحسنه الشعبى وابن سيرين وكرهه الحسن وقتادة وقالوا تركها عافية أحب لقوله صلى الله عليه وسلم اعفوا اللحية والامر فى هذا قريب ان لم ينته الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب فان الطول المفرط قد يشوه الخلقة و يطلق ألسنة المغتابين بالنبز اليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النية وقال النخعى عجبت لرجل عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته و يجعلها بين لحيتين فان التوسط فى كل شئ حسن ولذلك قيل كلما طالت

اللحية تشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحية من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأنشدت لبعض الظرفاء

لا تعجبن للحية * طالت منابتها طويله
تهوى بها عصف الرياح * ح كأنها ذنب الحسيله
قد يدرك الشرف الفتى * يوما ولحيته قليله

وأنشدت لبعض العرب
لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللحى * ولكنما الفتيان كل فتى ندى

(فصل) (وفى اللحية عشر خصال مكروهة و بعضها أشد من بعض) ونص القوت وفى اللحية من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثة اثنا عشر خصلة بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة وقد كنا أجملنا ذلك عددا فى باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لاجل الهوى وتدليس الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استعجالا لاظهار علو السن وسترا للحداثة والتعليم (و) من ذلك (نتفها و) أيضا (نتف الشيب منها) تغطية للتكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتى بيانه (وتسريحها تصنعا لاجل الرياء) ونص القوت لاجل الناس (وتركها شعثة) تفلة مغبرة (اظهارا للزهد) والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها عجبا) بها وخيلاء وغرة (بالشباب) وفخرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلو السن) وتطاولا على الشباب فيجعبه نظره اليها عن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذى لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالحمرة والصفرة من غير نية) صالحة (تشبها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب القوت فقال ومنه تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للتزين والتصنع ووافقه النووى فعد الخصال المكروهة فيها اثنى عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدها وضفرها و به تمت الخصال اثنى عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الاول وهو الخضاب بالسواد) لا لفرض الجهاد (فهو منهى عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشر شيوخكم من تشبه بشبابكم) كذا فى القوت ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقى أخرجه الطبرانى من حديث واثلة بن الاسقع باسناد ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمى وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقى عن ابن عباس وقال تفرد به بحر بن كنيز السقاء وبحر قال فى الكاشف تركوه وفى الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن ابن أبى جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدى عن ابن مسعود وقال ابن الجوزى حديث لا يصح (والمراد بالتشبه بالشيوخ) فى الحديث المذكور (فى الوقار لا فى تبييض الشعر) فانه مكروه لما فيه من اظهار علو السن توصلا الى التصدر وقال ابن أبى ليلى يعجبنى ان أرى قفا الشاب أحسبه شيخا وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شابا فاذا هو بشيخ وأخذ الماوردى من الحديث انه ينبغى للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم فى جميع أفعالهم ليصير لها آلفا وعليها ناشئا ولما نافها مجانبا وقال المناوى فى شرح الجامع معنى من تشبه بكهولهم أى فى سيرتهم لا فى صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم ونزاهة التقوى من مدانى الامور وكف نفسه عن علة الطبع واخلاق السوء والتصابى واللهو فيكون فى الدنيا فى رعاية الله وفى القيامة فى ظله ومعنى من تشبه بشبابكم أى فى العجلة والثبات والصبر عن الشهوات والقصد من حث الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش (ونهى) رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقى أخرجه ابن سعد فى الطبقات من حديث عمرو بن العاص باسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر غيروا هذا بشئ واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبى قحافة قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ غيروا الشيب ولا تقربوه السواد وزاد فى الفردوس يعنى أبا قحافة (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أى الخضاب بالسواد (وفى لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار) قال العراقى أخرجه الطبرانى والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبى

حاتم

اللحية تشمر العقل (فصل) وفى اللحية عشر خصال مكروهة و بعضها أشد كراهة من بعض خضابها بالسواد وتبيضها بالكبريت ونتفها ونتف الشيب منها والنقصان منها والزيادة فيها وتسريحها تصنعا لاجل الرياء وتركها شعثة اظهارا للزهد والنظر الى سوادها عجبا بالشباب والى بياضها تكبرا بعلو السن وخضابها بالحمرة والصفرة من غير نية تشبها بالصالحين * أما الاول وهو الخضاب بالسواد فهو منهى عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشر شيوخكم من تشبه بشبابكم والمراد بالتشبه بالشيوخ فى الوقار لا فى تبييض الشعر ونهى عن الخضاب بالسواد وقال هو خضاب أهل النار وفى لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار

حاتم منكر اه وسيأتي بقية الحديث قريبا ومذهب الشافعي ندب خضب الرجل والمرأة بنحو حمرة أو صفرة ويحرم عليهما خضابه بالسواد الا الرجل لحاجة الجهاد وقيل يكره قاله ابن حجر في شرح الشمائل وأما قول عياض منع الاكثرون الخضاب مطلقا وهو مذهب مالك فقد رده النووي بما هو مذكور في شرح مسلم (وتزوج رجل) بامرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل) أي زال (خضابه وظهر سنه) وفي القوت فظهرت شيبته وفي بعض النسخ وظهر شيبه (فرفعه أهل المرأة الى عمر رضي الله عنه فرد نكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبك) ونص القوت ودلست عليهم شيبتك (ويقال أول من خضب بالسواد فرعون) ملك مصر (لعنه الله) نقله صاحب القوت وذكره السيوطي في الاوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة) أورده صاحب القوت وقال رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه باسناد جيد اه والحواصل جمع حوصلة الطائر بتشديد اللام وتخفيفها معروف ولا يريحون أي لا يشمون (الثاني الخضاب بالصفرة والحمرة) عده في الاجمال آخرا وقدمه في التفصيل لمناسبته ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو جائز) اذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (تلبيسا للشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فيهم (فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى ان مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة سواء كان بحمرة أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه الى نية الجهاد بل حاجة الجهاد تبيح السواد فضلا عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والحمرة خضاب المؤمنين) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الافراد قال ابن أبي حاتم منكر اه قلت أورده الحاكم في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمن والحمرة خضاب المسلم والسواد خضاب الكافر قال بعض رواته دخل ابن عمر على ابن عمرو وقد سود لحيته فقال السلام عليك أيها الشويب قال أما تعرفني قال أعرفك شيخا وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره قال الذهبي منكر وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالمؤمنين تارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطعه المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة) هكذا أورده صاحب القوت والخضاب بهما محبوب مطلوب لكونه دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو دليل مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة ويدل له ما رواه أبو داود وفي سننه مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا احسن فمر آخر خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من هذا كله وما قال عياض من منع الخضاب مطلقا وعزاه لمالك والاكثرين لما روى من النهي عن تغيير الشيب ولانه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجاب عنه النووي بأن ما مر من حديث ابن عمر وغيره لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار انه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الاوقات فأخبر كل بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالمتعين للجمع به بين الاحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم محركة وبشدد من نبات الجبال ورقه كورق الآس يخضب به مدقوقا وله ثمر كقدر الفلفل ويسود اذا نضج وقد يعصر منه دهن يستصبح به في البوادي واذا خلط بالوسمة خضب سوادا وتقدم ان الخضاب بالسواد حرام ما لم ينو الجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيريهم انه شاب قوي فيهابون منه ومنهم عبد الله بن عمرو فانه كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لا بأس به اذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والاصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضاب بالسواد فقد

وتزوج رجل على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل خضابه وظهرت شيبته فرفعه أهل المرأة الى عمر رضي الله عنه فرد نكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبتك ويقال أول من خضب بالسواد فرعون لعنه الله وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة الثاني الخضاب بالصفرة والحمرة وهو جائز تلبيسا للشيب على الكفار في الغزو والجهاد فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين فهو مذموم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والحمرة خضاب المؤمنين وكانوا يخضبون بالحناء للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة وخضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو وذلك لا بأس به اذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة

يروى عن بعض العلماء ممن كان يقاتل فى سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان يعد هذا من اعداد العدة لاعداء الله لمعنى قوله تعالى وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطبع هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلدا وقوة ومن صنع شيأ بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه الله تعالى وكان عالما بما ذهب اليه فهو فاضل فى فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغى أن يستن به فيه لانا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شر الناس منزلة من يقتدى بسيئة المؤمن ويترك حسنته فاخبران للمؤمن سيئة وحسنة وان من شرار الناس من تأسى بها معذرة لنفسه فى هواها (الثالث تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عين يجرى فاذا جمد ماؤه صار كبريتا وهو أنواع أصفر وأبيض وكدر وجميع أنواعه يبيض الشعر بخورا (استعجالا لاظهار علو السن) وسترا للحداثة (توصلا الى التوقير) والتعظيم عند الناس والرياسة (و) توصلا الى (قبول الشهادة) أى لتقبل شهادته عند الحكام (و) الى (التصديق بالرواية) أى لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضين ويدعى بالسن مشاهدة من لم يره وقد فعل ذلك بعض الشهود وبعض المحدثين (وترفعا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك بعض القصاص والوعاظ لرواج قولهم (ظنا) منه بجهله (بان كثرة الايام) التى بيضت شعر لحيته (تعطيه فضلا) أو تجعل فيه علما ولا يعلم ان العقل غرائز فى القلوب وان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيهات فلا يزيد كبر السن للجاهل الا جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى غريزة) فى القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل (فطول المدة) وكثرة الايام (يؤكد حماقته) كلما كبر ويزيد جهله كلما أسن ورأينا جميع ذلك كثيرا فى كثير من الناس (وقد كان الشيوخ) فى السن والعلم (يقدمون الشباب) ويرون فضلهم (بالعلم) والدين تواضعا واخباتا لا تكبرا بالكبر ولا علوا (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقدم) عبد الله (بن عباس وهو حديث السن على أكابر الصحابة ويسأله دونهم) هكذا أورده صاحب القوت وقال ابو نعيم فى الحلية حدثنا سليمان حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو عوانة عن أبى بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلنى مع أشياخ بدر فقال بعضهم لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله فقال انه ممن قد علمتم قال فدعاهم ذات يوم ودعانى معهم وما رأيته دعانى يومئذ الا ليريهم منى فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندرى ولم يقل بعضهم شيأ فقال لى يا ابن عباس أكذلك تقول قلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله اذا جاء نصر الله والفتح فتح مكة فذاك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا قال عمر ما أعلم منها الا ما تعلم حدثنا أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكريمى حدثنا أبو بكر الحنفى حدثنا عبيد الله بن وهب عن محمد بن كعب القرظى عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس فى رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتكلم منهم من سمع فيها بشئ مما سمع فتراجع القوم فيها الكلام قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم تكلم ولا تمنعك الحداثة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا تدور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعطى من المثانى سبعا ونهى فى كتابه عن نكاح الاقربين من سبع وقسم الميراث فى كتابه على سبع ونقع فى السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفا والمروة سبعا ورمى الجمار سبع لاقامة ذكر الله مما ذكر فى كتابه فأراها فى السبع الاواخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتعجب عمر وقال ما وافقنى فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت استعجالا لاظهار علو السن توصلا الى التوقير وقبول الشهادة والتصديق بالرواية عن الشيوخ وترفعا عن الشباب واظهار الكثرة العلم ظنا بأن كثرة الايام تعطيه فضلا وهيهات فلا يزيد كبر السن للجاهل الا جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى غريزة ولا يؤثر الشيب فيها ومن كانت غريزته الحمق فطول المدة يؤكد حماقته وقد كان الشيوخ يقدمون الشباب بالعلم كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقدم ابن عباس وهو حديث السن على أكابر الصحابة ويسأله دونهم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم تستوشؤن رأسه ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال التمسوها في العشر الاواخر ثم قال يا هؤلاء من يؤذيني من هذا كاداء ابن عباس (وقال ابن عباس
رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علما) ونص القوت عبدا العلم
(الاشابا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم وقوله تعالى)
ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا) الى
هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق أصحاب الكهف والثالثة
في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله
عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حمزة) وهي كنية أنس (فقد أسن
فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهو شين فقال كلكم يكرهه) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي
متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقيل الى آخره ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال ما شانه الله ببيضاء اه قلت ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيض
لم ير من الشيب الا قليلا لو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنفقته وفي
الصدغين وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث
ابن عمر انما كان شيبه صلى الله عليه وسلم نحوا من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينافي رواية من قال الا
أربع عشرة شعرة بيضاء لان الاربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لنحو
الشئ على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شانه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته الا
سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما بان اخباره اختلف لاختلاف الاوقات أو بان الاول
اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الا أربع عشرة وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان
عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته
لا أصله وسبب قلة شيبه ان النساء يكرهنه غالبا ومن كره من النبي صلى الله عليه وسلم شيأ كفر وهذا معنى قول
أنس ولم يشنه الله بالشيب وأما خبر ان الشيب وقار ونور فيجاب عنه بانه وان كان كذلك لكنه يشين
عند النساء غالبا وبان المراد من الشيب المنفي الشين عند من كرهه لا مطلقا لتجتمع الروايتان وروى
البخاري عن أبي جحيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمط ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنفقته وأخرج مسلم والنسائي عن جابر
بلفظ كان قد شمط مقدم رأسه ولحيته وعند مسلم كان اذا ادهن لم يتبين أي الشيب واذا أشعث تبين قال
شارحه لانه عند الادهان يجمع شعره فيخفى شيبه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شيبه والله أعلم
(ويقال ان يحيى بن أكثم) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن
المبارك وعن الترمذي والسراج وكان من بحور العلم لولا دعابة فيه وتكلم فيه توفي بالربذة منصرفا من مكة
سنة ٢٤٣ (ولي القضاء) الاكبر بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهكذا ذكره صالح شاذان
سمعت منصور بن اسمعيل يقول ولي يحيى بن أكثم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال
له رجل) ذات يوم وهو (في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه) ونص القوت يريد أن يحشمه بذلك (كم
سن) سيدنا (القاضي أيده الله) فأدرك ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية
القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجماعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس
وعشرون سنة وروى له الاربعة (حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم امارة مكة وقضاءها فأفحمه) أي
أسكته هكذا أورده صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وأنا أكبر من معاذ بن
جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضيا على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ باسناده

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبدا علما الا شابا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم وقوله تعالى انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقيل له يا أبا حمزة فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقيل أهو شين فقال كلكم يكرهه ويقال ان يحيى بن أكثم ولي القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه كم سن القاضي أيده الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم امارة مكة وقضاءها فأفحمه

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت في بعض الكتب لاتغرنكم اللحى فان التيس له لحية وقال أبو عمرو بن العلاء اذا رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقض عليه بالحمق ولو كان أمية ابن عبد شمس وقال أيوب السختياني أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه وقال علي بن الحسين من سبق اليه العلم قبلك فهو امامك فيه وان كان أصغر سنا منك وقيل لابي عمرو بن العلاء أيحسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به وقال يحيى بن معين لاحمد بن حنبل وقد رآه يمشي خلف بغلة الشافعي يا أباعبد الله تركت حديث سفيان بعلوه وتمشي خلف بغلة هذا الفتى وتسمع منه فقال له أحمد لو عرفت لكنت تمشي من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلو

نظر وماذكره ابن أكثم صحيح بالنسبة الى عتاب بن أسيد فانه كان حين الولاية ابن عشرين سنة واما بالنسبة الى معاذ فانما يتم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الانصاري ومالك وأبي حاتم انه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثماني عشرة والله أعلم اهـ قلت ولعل هذا هو السبب في اسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه فيتوهم انه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروينا عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف اطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا بجلي كوفي روى عن ابن بريدة والشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وقبيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة (لاتغرنكم اللحى فان التيس له لحية) والتيس هو الذكر من المعز اذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدي الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء للذهبي بخطه اختلف في اسمه على تسعة عشر قولا والذي صح انه زبان بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو الشيباني وغيره وله اخوة أربعة معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص (اذا رأيت الرجل طويل القامة) أي القد (صغير الهامة) أي الرأس (عريض اللحية) أي كثيفها (فاقض عليه بالحمق) أي قلة العقل لان كلا من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن عبد مناف وهو أبو الاعياص والعنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال معاوية رضي الله عنه يتبين حمق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ ومنه مايحكى ان الاصمعي كان قد ذكر لهرون الرشيد هذه المقالة فبينما هو ذات يوم في علية له يشرف على السوق وبين يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أترى هذا الرجل يكون أحمق فقال لنجربه مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكره وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فقال الاصمعي هذه واحدة فضحك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصة وهي معروفة ثم قال صاحب القوت ولم تكن الاشياخ يستنكفون أن يتعلموا من الشباب ماجهلوا ولا يزرون عليهم اصغر سنهم اذ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء لامانع لما أعطى فيعطي فضله من يشاء من صبي وغيره ولا معطي لما منع من كبير وغيره (وقال أيوب) هو ابن أبي تميمة واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصري الامام نسب الى محلة السختيان بالبصرة لنزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذة وابن سيرين وعن شعبة وابن علية قال شعبة مارأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أنا عبده مادمت أتعلم منه (وقال علي ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق اليه العلم قبلك فهو) أفضل منك و (امامك فيه وان كان أصغر سنا منك) هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أيحسن من الشيخ) من بلغ سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به) ونص القوت ان كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به وانه يحتاج الى العلم مادام حيا (وقال يحيى بن معين لاحمد بن حنبل) تقدمت ترجمتهما (وقد رآه يمشي خلف بغلة) الامام (الشافعي) رضي الله عنه وذلك ببغداد في القدمة الاولى وكان قد لازمه اذ ذاك كثيرا (يا أبا عبد الله) هي كنية الامام أحمد وبقية الائمة سوى أبي حنيفة (تركت حديث سفيان) بن عيينة لا سفيان الثوري فانه قديم الوفاة سنة ١٦٢ (بعلوه وتمشي خلف بغلة هذا الشاب الفتى) يعني به الشافعي (وتسمع منه فقال له أحمد لو عرفت لكنت تمشي) في ركابه (من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلو)

وأدركته بنزول وان عقل هـذا الشاب ان فاتنى لم أدركه بعلوولانزول الرابع نتف بياضـها استنـكافا من الشيب وقدنهـى عليه السـلام عن نتف الشيب وقال هو نورالمؤمن وهوفى معنى الخضاب بالسواد وعلة الكراهية ماسبق والشيب نور الله تعالى والرغبة عنه رغبة عن النور * الخامس نتفها أونتف بعضها بحكم العبث والهوس

أى مشافهة من غير واسطة (أدركته بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هـذا الشاب ان فاتنى لم أدركه بعلو ولانزول) هكذا أورده صاحب القوت والقطب الخيضرى فى اللمع الالمعية وكان عمر الشافعى اذذاك نيفا وأربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب و بالفتى *(تنبيه)* قد بقى مما يناسب ايراده فى هـذا الموضع من كتاب القوت مانصه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول انى لارى الصبى يعمل الشئ فأستحسنه فاقتدى به فيكون امامى فيه فأما معنى الخبر الذى روى لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم عن أكابرهم فاذا أتاهم عن أصاغرهم هلكوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لاصغير من أهل السنة عنده علم ثم قال كم من صغير السن حملنا عنه كبير العلم وقد قيل عن أكابر يعنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا مواطئ للخبر الآخر لا يزال الناس بخير مادام فيهم من رآنى ولياتين عليهم زمان يطلب فى أقطار الارض رجل رآنى فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتها لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكابرهم فاذا أتاهم عن أصاغرهم استعصى الكبير على الصغير فهلكوا أى لا يرى لنفسه أن يتعلم منه لما ذكرنا من الحياء والكبر والاستنكاف ووجه آخر هذا مجازه عندى على الخبر والكون لا على الذم والعيب لانه قد جاء فى الاثر وصف هذه الامة فى أول الزمان يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحملون العلم الاعن القسيسين والاحبار والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبران هذه الامة فى آخر الزمان تفضل سالف الامم فى أول أزمنتهم بان يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كا شد وطاء للخبر الآخر أمتى كالمطر لا يدرى أوله خير أو آخره ولمثله من الشاهد الآخر كيف تهلك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها وقد روى ينافى الخبر لاتحقروا عبدا آتاه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من كتبت عنه سبعة أحاديث أوتعلمت منه علما فانا عبده وقال مرة أخرى اذا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث فقد استرقنى والله أعلم (الرابع نتف بياضها استنكافا من الشيب) ورغبة عنـه (وقد نهى عليه السلام عن نتف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقى أخرجه أبوداود والترمذى وحسنه والنسائى وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اهـ قلت وعند المنذرى وقال انه نور المسلم وعند أبى داود من حديثه بلفظ لاتنتفوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفى رواية له فانه نور المؤمن وأخرج البيهقى من هـذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبة فى الاسلام الا كانت له بكل شيبة حسنة ورفع بها درجة وفى اسناده الوليد بن كثير أورده الذهبى فى الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنعه عن الغرور والخفة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للثواب يوم المآب وفى الحديث الآخر من خلع الشيب يعنى ازاله بنحو نتف أوغيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو فى معنى الخضاب بالسواد) فى اظهار الجلد وانه شاب قوى تدليسا (وعلة الكراهية ماسبق) واختلف هل النهى للتحريم واختاره النووى لثبوت الزجر عنه فى عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهة ومقتضى سياق المصنف التحريم لانه جعله فى معنى الخضاب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب نور والنتف فى الحديث أعم من أن يكون فى اللحية أومن الرأس لانه نور ووقار (والرغبة عنه رغبة عن النور) وميل الى الخلود فى دار الغرور *(تنبيه)* ذكر السيوطى فى الاوليات ان أول من شاب ابراهيم عليه السلام وفى الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى ربه رأت سارة فى لحيته شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياها فتأملها فاعجبته وكرهتها وطالبته بازالتها فابى وأتاه ملك فقال السلام عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد فى اسمه هاء والهاء فى السريانية للتفخيم والتعظيم ففرح وقال الهى واله كل شئ قال له الملك ان الله صيرك معظما فى أهل السموات وأهل الارض (الخامس نتفها) كلها (أونتف بعضها بحكم العبث) بها (والهوس) أى خفة العقل كما يلى بذلك جماعة ومانقل عن الحريرى

وذلك مكروه ومشوه للخلقة ونتف الفنيكين بدعة وهما جانبا العنفقة شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته ورد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وابن أبي ليلى قاضي المدينة شهادة من كان ينتف لحيته وأما نتفها في أول النبات تشبها بالمرد فمن المنكرات الكبار فان اللحى زينة الرجال فان الله سبحانه ملائكة يقسمون والذي زين بني آدم باللحى وهو من تمام الخلق وبها يتميز الرجال عن النساء وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال أصحاب الاحنف بن قيس وددنا ان نشتري للاحنف لحية ولو بعشرين ألفا وقال شريح القاضي وددت ان لي لحية ولو بعشرة آلاف وكيف تكره اللحية وفيها تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار والرفع في المجالس واقبال الوجوه اليه والتقديم على الجماعة ووقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية ان كان للمشتوم لحية وقد قيل ان أهل الجنة مرد الا هرون أخا موسى صلى الله عليهما وسلم فان له لحية الى سرته تخصيصا له وتفضيلا * السادس تقصيصها كالتعبية طاقة على طاقة للتزين للنساء والتصنع قال كعب يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الحمامة ويعرقبون نعالهم كالمناجل أولئك لا خلاق لهم

صاحب المقامات من العبث بها ونتفها فهو من باب الاضطرار (وذلك مكروه) كراهة التحريم كما مال اليه النووي (ومشوه للخلقة) الاصلية أي مغير لها (ونتف الفنيكين بدعة) كما قاله صاحب القوت قال (وهما) مثنى فنيك كأمير (جانبا العنفقة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته) كذا في القوت وذلك لانه أتى ببدعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره برد شهادته (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضي الله عنه و) أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي ليلى) الانصاري (قاضي المدينة) روى عن الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم ووكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرج له الاربعة توفي سنة ١٤٨ (شهادة من كان ينتف لحيته) كذا في القوت الا أنه قال شهادة رجل (وأما نتفها في أول النبات تشبها بالمرد) جمع أمرد من لا لحية له (فمن المنكرات الكبار) وكذا احلاقها بالموسى أو ازالتها بالنوره وفي سياق النووي نتفها أول طلوعها ايثار للمرودة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان اللحى زينة الرجال) وعلامة الكمال (فان الله سبحانه) وعبارة القوت فقد ذكر في بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة يقسمون) أي يحلفون (والذي زين بني آدم باللحى) وفي بعض نسخ الكتاب يسبحون بقولهم سبحان الذي زين (وهي من تمام الخلق) الظاهر (وبها يتميز الرجال من النساء) في ظاهر الخلق وتقدم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان رقيق اللحية طويلها وكان علي عريض اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه رضي الله عنهم (وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء) وعبارة القوت وقد روينا في بعض تأويل قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال اللحى وفيه وجوه كثيرة اهـ قلت فقد ذكر السيوطي في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه أخرج ابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء يقول يزيد في أجنحتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وعند عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في الشعب عن الزهري قال حسن الصوت وأخرج البيهقي عن قتادة قال الملاحة في العينين اهـ (وقال أصحاب الاحنف بن قيس) وعبارة القوت ووصف بعض بني تميم من رهط الاحنف بن قيس رضي الله عنه قال (وددنا أن نشتري لحية) وفي القوت انا اشترينا (للاحنف) بن قيس لحية (بعشرين ألفا) ولم يذكر حنفه في رجله ولا عوره في عينه وذكر كراهية عدم لحيته وكان الاحنف رضي الله عنه رجلا عاقلا حليما كريما (وقال شريح) بن الحرث (القاضي) أبو أمية الكندي ولاه عمر قضاء الكوفة وولي قضاء البصرة وقتا سمع عمر وعليا وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرج له النسائي توفي سنة ٧٨ (وددت ان لي لحية بعشرة آلاف) هكذا أورده في القوت (وكيف تكره اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار و) منها (الرفع في المجالس واقبال الوجوه اليه و) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية ان كان للمشتوم لحية) وفي القوت يعني اذا أراد أو شتمه عرضوا له بها فوقت عرضه وقال أبو يوسف القاضي من عظمت لحيته جلت معرفته (وقد قيل ان أهل الجنة مرد الا هرون أخا موسى صلى الله عليهما فان له لحية الى سرته تخصيصا له وتفضيلا) هكذا أورده صاحب القوت وفي رواية ذكرها في لسان الميزان الا موسى فلحيته الى سرته وعند الترمذي من حديث أبي هريرة أهل الجنة جرد مرد كحل لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم ومعنى جرد مرد لا شعر على أبدانهم ولا لحى لهم (السادس تقصيصها كالتعبية) أي يقصها من أطرافها فيجعلها على هيئة التعبية وفي سياق النووي تصفيفها (طاقة على طاقة للتزين للنساء والتصنع) أي لتستحسنه النساء وغيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الحمامة ويعرقبون نعالهم كالمناجل أولئك لا خلاق لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهما وصفا قوما يكونون في آخر الزمان فساقاه قال وذكر أيضا عن جماعة ان هذا من أشراط الساعة والمناجل جمع منجل حديدة معوجة آلة

معروفة للمصادو يروى عن أبى هريرة ان أصحاب الدجال عليهم السيجان شواربهم كالصياصى ونعالهم مخرطمة أى نعالهم لها أعناق طوال مفرقة كالخراطيم والسيجان جمع ساج الطيالس والصياصى القرون (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد فى شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر الرأس حتى يجاوز عظم اللحى) وذلك هو حد اللحية (أو) أخذ بعض العذار فى حلق الرأس و يدخل فيه نتف جانبى العنفقة وهما الفنيكان أو ينقص من العظمين حتى (ينتهى الى نصف الخد وذلك) نقصان من اللحية وهو (يباين هيئة أهل الصلاح) بل هو مثلة فليجتنب ذلك (الثامن تسريحها لاجل الناس) تصنعا وتركها شعثة اظهارا للزهد والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الحافى كذا فى نسخ الكتاب والصواب قال السرى وهو ابن المغلس السقطى خال الجنيد كما هو مصرح به فى القوت وغيره (فى اللحية شركان) خفيان (تسريحها لاجل الناس) أى لاراءتهم (وتركها متفتلة) أى شعثة مغبرة فتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لاجل الزهد وقال أيضا لو دخل على داخل فمسحت لحيتى لاجله لظننت أنى مشرك (التاسع والعاشر النظر فى سوادها بعين العجب) والخيلاء وغرة بالشباب وفخرا وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر اليه المصنف هنا وقدم عند ذكر الخصال اجمالا فى الاول وهو النظر الى بياضها تكبرا بكبر السن وتطاولا على الشباب فيحجبه نظره اليها عن النظر لنفسه (وذلك) أى النظر بعين العجب (مذموم فى جميع أجزاء البدن بل فى جميع الاخلاق والافعال على ما سيأتى بيانه) فى مواضعه اللائقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن (ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبى هريرة رضى الله عنهم على ما يأتى بيانه (من سنن الجسد اثناعشر خصلة خمس منها فى الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة والاستنشاق وقص الشوارب والسواك وثلاثة) منها (فى اليد والرجل وهى القلم) أى قص الاظفار (وغسل البراجم وتنظيف الرواجب وأربعة) منها (فى الجسد وهى تنظيف الابط والاستحداد والختان والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج البخارى من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه الى أن قال ثم فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطلق الارسال والمراد هنا ارساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سدله من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على ان الفرق أفضل لانه الذى رجع اليه صلى الله عليه وسلم وانما جاز السدل خلافا لمن قال نسخ السدل فلا يجوز فعله ولا اتخاذ الجمة والناصية لما ورد ان انفرقت عقيصته فرق الخ فهو صريح فى جواز السدل وزعم نسخه يحتاج الى بيان ناسخه وانه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه الى الفرق باجتهاد وعليه فحكمة عدوله عن موافقة أهل الكتاب هنا ان الفرق أقرب الى النظافة وأبعد عن الاسراف فى غسله وعن مشابهة النساء ومن ثم كان الذى يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء والاحرم من غير نزاع وأما بيان مجموع الاخبار الواردة فيه فحديث أبى هريرة لفظه خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط أخرجه الائمة الستة فرووه خلا الترمذى من طريق سفيان بن عيينة والترمذى والنسائى أيضا من رواية معمر والنسائى أيضا من رواية يونس بن يزيد ثلاثتهم عن الزهرى عن ابن المسيب ورواه النسائى من رواية سعيد المقبرى كلاهما عن أبى هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب ونسيت العاشرة الا أن تكون المضمضة وزاد قتيبة قال وكيع انتقاص الماء يعنى الاستنجاء وقد ضعف النسائى رفعه فانه رواه موقوفا على طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث وقال الترمذى انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها فى الرأس ذكر فيها الفرق ولم يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

السابع الزيادة فيها وهو أن يزيد فى شعر العارضين من الصدغين وهو من شعر الرأس حتى يجاوز عظم اللحى و ينتهى الى نصف الخد وذلك يباين هيئة أهل الصلاح * الثامنة تسريحها لاجل الناس قال بشر فى اللحية شركان تسريحها لاجل الناس وتركها متفتلة لاظهار الزهد * التاسع والعاشر النظر فى سوادها أو بياضها بعين العجب وذلك مذموم فى جميع أجزاء البدن بل فى جميع الاخلاق والافعال على ما سيأتى بيانه فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة وقد حصل من ثلاثة أحاديث من سنن الجسد اثنتا عشرة خصلة خمس منها فى الرأس وهى فرق شعر الرأس والمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والسواك وثلاثة فى اليد والرجل وهى القلم وغسل البراجم وتنظيف الرواجب وأربعة فى الجسد وهى نتف الابط والاستحداد والختان والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك

عن ابن عباس واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال ابتلاه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والختان ونتف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوحي وفيه وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براجكم وقد تقدم ذلك للمصنف *(تنبيه)* وقد روي في الباب أحاديث غير التي ذكرت فمن ذلك حديث عمار بن ياسر ولفظه من الفطرة المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط والاستحداد وغسل البراجم والانتضاح والاختتان هذا لفظ ابن ماجه وساق أبو داود بعضه وأحال ببقيته على حديث عائشة وهو من رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سماع من عمار وفي رواية لابي داود عن سلمة عن أبيه والظاهر انها مرسلة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار وأخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في اللباس من رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزني في الاطراف فاقتصر على عزوه للنسائي *(تنبيه آخر)* قول مسلم في احدى الروايتين في حديث أبي هريرة من رواية يونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان الفطرة خمس فان سفيان قد رواه على الشك كما هو عند مسلم من طريقه الفطرة خمس فان سفيان قد رواه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو ممن فوقه أو من الرواة عنه وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بجوابين أحدهما أن يكون ذكر في حديث أبي هريرة المتأكد من خصال الفطرة وأفردها للذكر لتأكدها والثاني أن يكون اعلمه الله تعالى بعد ذلك بزيادة الخصال المذكورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدير صحتهما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره والله أعلم *(تنبيه آخر)* دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك فانه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بايرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح المذكور في حديث عمار ولا الانتقاص المذكور في حديث أبي هريرة تبعا لصاحب القوت فليتنبه لذلك والله أعلم *(خاتمة)* تشتمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة *الاولى اختلف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقيل السنة حكاه الخطابي عن أكثر العلماء ويدل عليه رواية أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أي ان ذلك من سنن الانبياء وطريقتهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شئ منها يحملها على السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هذا الدين وقيل الاسلام ولكل وجهة والله أعلم *الثانية في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المفهم في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وترك ازالتها يشوه الانسان ويقبحه بحيث يستقذر ويجتنب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم *الثالثة أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندي ان الخصال الخمس المذكورة في الحديث كلها واجبة فان المرء لو تركها لم تبق صورته على صورة الآدميين وتعقبه أبو شامة بأن الاشياء التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمر ايجاب بل مجرد الندب اليها من الشارع كاف *الرابعة ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فأتمهن فجعله الله مسلما وروى ذلك عن ابن عباس كما في مصنف عبد الرزاق وتقدمت الاشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه الخصال بقوله تعالى أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وثبت ان هذه الخصال أمر بها ابراهيم عليه السلام وكل شئ أمر الله باتباعه فهو على الوجوب لمن أمر به وتقدمت الاشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيدا

لذلك

واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض للطهارة الظاهرة دون الباطنة فلنقتصر على هذا وليحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب التنظيف منها أكثر من أن تحصى وسيأتي تفصيلها في ربع المهلكات مع تعريف الطرق في ازالتها وتطهير القلب منها ان شاء الله عز وجل * تم كتاب اسرار الطهارة بحمد الله وعونه ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

لذلك ان الابتلاء غالبا انما يقع بما يكون واجبا والله أعلم * الخامسة فيه ان مفهوم العدد ليس بحجة لانه اقتصر في حديث أبي هريرة على خمس وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود غيرها وقد تقدم انها الثلاثة عشر وأوصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأفادنا ذلك ان ذكر العدد لا يقتضي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الاصول ولمن قال به يجيب بما تقدم ان الله أعلمه بالزيادة في خصال الفطرة بعد ان لم يكن علمه لما حدث بعضها والله أعلم * السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص الماء ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فالمشهور انها بالقاف والصاد المهملة وهكذا ذكره أبو عبيد في الغريب والهروي في الغريبين وغيرهما وقيل بالفاء حكاه ابن الاثير في النهاية وحكى عن بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسره وكيع كما عند مسلم بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء مصرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسل مذاكيره به وقد رواه النسائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال النسائي انه أشبه بالصواب * السابعة من جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اي الاستنجاء بالماء وقيل هو رش الماء وهو الصواب واختلف في موضع استحبابه فحكى النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنه حديث الحكم بن سفيان الثقفي رفعه ثم أخذ كفا من ماء فنضح به فرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود وابن ماجه ولابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه علمني جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقوله بعد الوضوء متعلق بالنضح لا بقوله يخرج لانه لو خرج البول بعد الوضوء لوجبت اعادة الوضوء ولابن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توهم نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضح به ويدل له ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والاول أصح ويحتمل أن يراد بالنضح هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق ويراد به الغسل أيضا وقد حكاه النووي في شرح مسلم قولا والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون الطهارة) (الباطنة فلنقتصر على هذا) القدر (وليحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على مريد الآخرة (التنظيف منها) والتنصل عنها (أكثر من أن تحصى) أو تحد (وسيأتي تفصيلها في) مواضعها من (ربع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون وبما يكون (و) كيف هو (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى وحسبنا الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول بعون الله تعالى معتمدا على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب اسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده

سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتبه أبو الفيض

محمد مرتضى الحسيني حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه

ومسلما ومستغفرا وحسبنا الله ونعم الوكيل

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة)

صحيفه

صحيفه

صحيفه

(تمت)